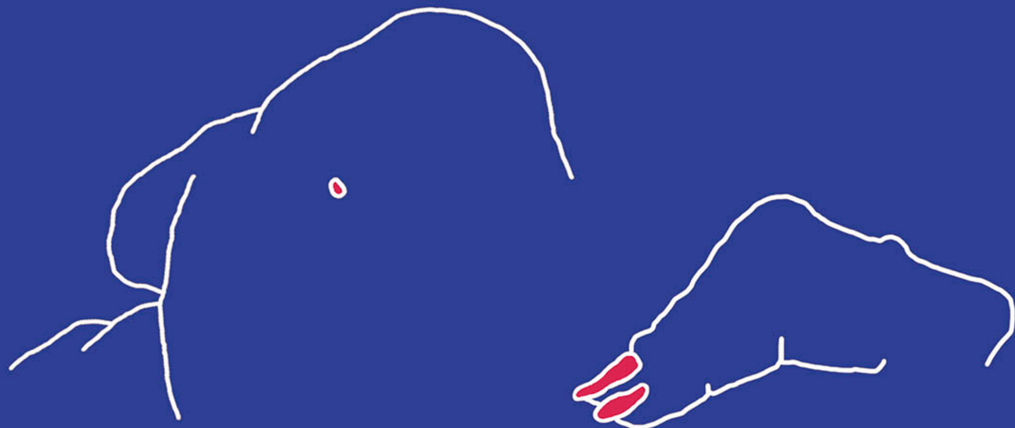
A MORAL DO COMEÇO

sobre a ética do nascimento

hilan bensusan · julio cabrera · ana miriam wuensch





A moral do começo - Sobre a ética do nascimento é livro sobre a passagem do inexistente ao co-existente através do nascimento. Assim, ele discute fazer nascer e deixar nascer como cursos de ação que invocam opções que dizem respeito ao começo da vida (dos outros). O livro gira em torno da tese antinatalista de que fazer nascer é condenável. A tese adquire nuanças que revelam que a passagem do não-ser ao ser está imbricada com a ideia mesma de negação e que a negação - ou melhor, as variedades de negação - tem um caráter ético associado às suas diferenças lógicas. A primeira parte do livro termina por apresentar não uma forma de antinatalismo mas duas, uma baseada na negação como abstenção e outra que imiscui com esta a negação como interrupção. As duas formas de antinatalismo terminam por serem mutuamente incompatíveis gerando assim uma aporia filosófica repleta de consequências. A segunda parte do livro diz respeito aos nascidos e discute a possibilidade mesma de que o nascimento seja a adição de alguma coisa sumamente nova no mundo. O livro conclui com um pósfácio em que o imaginário (carbônico) que faz coincidir nascer e morrer com pontos de passagem entre o não-ser e o ser é ele mesmo pomo de controvérsia.







A moral do começo

A moral do começo

Sobre a ética do nascimento

Hilan Bensusan
Julio Cabrera
Ana Miriam Wuensch



Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Raísa Curty

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.





http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BENSUSAN, Hilan; CABRERA, Julio; WUENSCH, Ana Miriam

A moral do começo: sobre a ética do nascimento [recurso eletrônico] / Hilan Bensusan; Julio Cabrera; Ana Miriam Wuensch -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

332 p.

ISBN - 978-85-5696-719-0

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Ética; 2. Interpretação; 3. Existencialismo; 4. Política; 5. Negativismo; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Sumário

Parte II
A natalidade e as marcas do começo (Sobre novidade, criação e ter nascido)
Ana Miriam Wuensch; Hilan Bensusan; Julio Cabrera

Apresentação

Esbarrar com o nascimento, esbarrar com os nascidos

Hilan Bensusan
Julio Cabrera

1. Nascer e morrer são cibernéticos – ainda que de maneiras distintas. A primeira diz respeito a incluir e a segunda a suprimir. São - como argumentou Bataille - desnecessários à vida de uma população que pode crescer por cessiparidade até os limites do seu ambiente.[1] Nascer e morrer são agências biopolíticas mesmo quando bastante micropolíticas. A perspectiva de uma nova vida é cósmica e cosmopolítica. Fazer nascer invoca enormidades: o além-morte, a continuidade da espécie, a continuidade do planeta, a continuidade do ser e as tentações do nada, além das prudências do nada, das responsabilidades do nada, da moralidade do nada.

A reprodução é biológica – tanto quanto biográfica mesmo quando feita através de artificialidades – e por isso mesmo econômica – tanto quanto ecológica mesmo quando demograficamente inconsciente. Biopolítica é gestão de populações, mas a gestão de populações é uma batalha uterina. O antinatalismo tem assim uma história que se entrelaça com a história da propriedade dos úteros. Silvia Federici mostra, em seu *Calibã e a Bruxa*, o contraste entre os influentes movimentos hereges antinatalistas até o século XV na Europa e a associação das mulheres com a reprodução a partir da crise populacional e em consonância com a agenda da propriedade

1 BATAILLE, 1962

privada capitalista que tem lugar a partir do século XVI.[2] Os úteros têm uma história transversal. A questão sobre a natalidade é uterina – e o antinatalismo é uma metafísica para o útero (orgânico ou protético) tanto quanto o natalismo compulsório, este também uma agenda para o útero. Ambos transversais: afetam a vida das mulheres, a reprodução das populações e os sistemas de produção, a natureza dos amores e também o valor da vida humana, a importância da vida, a responsabilidade por fazer ser – e a responsabilidade pelo que começa a ser.

Nascer e morrer são assim imbricados; economicamente, biologicamente, metafisicamente. A matéria-prima da biopolítica é feita de pontos nodais de qualquer ética. Pensar de um modo negativo em ética é não tomar a afirmação da vida como ponto de partida compulsório. Nesse sentido, a questão sobre o natalismo inaugura a demografia e torna possível a (bio)política como terreno de disputa. É nos grandes números que esse terreno se torna inteligível, mas é na microbiopolítica que ele se configura – ali, no campo das proximidades, no qual questões natais são encaminhadas; no qual o valor do ser e do nada orienta o protagonismo. A questão da natalidade é uma encruzilhada de muitas dimensões; ela não é, contudo, apenas uma questão ética acerca de uma decisão. Além do útero que procria ou não, há também a natalidade dos outros. A decisão dos outros – talvez o direito dos outros que podem não vir e também dos outros já nascidos. A moral do começo é sobre o nascimento, mas também sobre os nascidos.

2. O livro se insere no debate, que tem tomado corpo internacionalmente pelo menos desde a publicação do livro de David Benatar, *Better never to have been* em 2006, acerca do antinatalismo como uma ética.[3] O antinatalismo, na verdade, não é desconhecido dos leitores de Julio Cabrera que tinha desenvolvido um percurso

2 FEDERICI, 2017

3 BENATAR, 2006.

reflexivo acerca da moralidade do nascimento nas últimas três décadas. Suas primeiras suspeitas acerca da moralidade da procriação foram expostas no livro programático de 1989, “Projeto de Ética Negativa”.[4] A questão do nascimento é apenas uma parte da sua ética negativa, que começa com uma crítica das morais afirmativas e uma análise desencantada da condição humana. Em 1996, Cabrera elabora em sua “Crítica da Moral Afirmativa” as ideias do “Projeto” em forma mais detalhada e argumentativa.[5]

A discussão sobre nascimento e temas correlatos é rara no Brasil. Em 2004, Cabrera teve uma breve discussão com Paulo Margutti (UFMG) na revista Philósophos de Goiania, sobre questões sobre sentido e valor da vida num viés ético-negativo. No mesmo ano, trabalhando no Programa em Bioética da UnB, coordenado por Volnei Garrafa, ele apresenta em Montevidéu um trabalho sobre valor e desvalor da vida humana. Em 2006 é publicado o livro “Porque te amo não nascerás” com Thiago Lenharo, e em 2008 a coletânea “Ética Negativa: problemas e discussões”. Encorajado pela publicação do livro de Benatar, Cabrera publica novos artigos sobre o assunto ao longo das primeiras décadas do novo século, e finalmente o livro “Mal-estar e Moralidade” em 2018, contendo a suma de seu pensamento ético-negativo e uma longa argumentação sobre a moralidade da procriação. (Poucos meses depois aparece na Inglaterra “Discomfort and Moral Impediment”, uma versão reduzida do livro em português).

A recepção das ideias negativas e antinatalistas é ainda no Brasil uma recepção de estudantes mais que de professores. Nas listas internacionais de escritores antinatalistas não aparece nenhum pensador brasileiro nato. A comunidade filosófica brasileira está diante do dilema de admitir que a moralidade do nascimento configura uma linha séria de argumentação ética ou aceitar que até a

---

4 CABRERA 1989.

5 CABRERA 1996

Oxford University Press publica frivolidades. O presente livro constitui um esforço na direção de introduzir os estudos antinatalistas no Brasil. Se o livro tiver algum mérito, será o fato dele ter sido totalmente espontâneo. Ele foi surgindo de maneira dinâmica à medida que as cartas iam sendo escritas. Este livro é, pois, o mais dialógico, o mais dialético, diríamos, de todos os livros sobre procriação e nascimento em que seus autores participaram.

3. Recentemente Donna Haraway tem reintroduzido a preocupação demográfica nas questões ambientais e na filosofia. Nessa reintrodução, importa para ela que se pense nos números da Grande Aceleração que teve lugar desde a Segunda Guerra Mundial não apenas em termos do aumento de humanos, mas também do aumento de muitos outros animais e da extinção sem precedentes de espécies. Como resposta a isso, ela advoga um antinatalismo que se condensa no *slogan* "Make kin not babies".[6] Ou seja, ela recomenda a *odd kinship*, o parentesco estranho, a aliança para além dos humanos, com os que já são nascidos, com animais, plantas, pessoas, lugares e todos aqueles que passam ao largo da biopolítica prevalente. Ela entende que a demografia é um terreno minado e, no entanto, incontornável. E é em resposta a uma situação demográfica que ela advoga a preferência, e não a compulsoriedade, por um antinatalismo.

Pode parecer que a demografia seja de fato menor que a metafísica. Preferir não procriar porque o mundo *está* como está parece ter um escopo menor do que condenar a procriação independentemente do *estado* do mundo. Mas, em ambos os casos, o nascimento é colocado em primeiro plano. Em ambos os casos, a argumentação incide sobre o agora – o ser, digno ou não, é assunto da discussão sobre natalidade que está sempre situada. Além do mais, a recomendação de Haraway – *Make kin not babies* – se estende a

6Ver *Staying with the Trouble* (HARAWAY, 2016) e também *Making Kin Not Population* CLARKE; HARAWAY, 2018.

outros argumentos antinatalistas. Aquilo que ela advoga como um compromisso com a Terra – com o que chama de *chthuluceno* – é também o mote para um compromisso com o mundano, com os nascidos, e com os nascidos a contrapelo. Em vez de investir a capacidade de procriação (apenas) na natalidade, investi-la na subsistência do improvável, no cuidado do vulnerável. E, nesse mote também, a demografia se esbarra com a metafísica.

Há algumas maneiras de traduzir *kin* em *Making kin not babies*, já que *kin* não é apenas aliança nem apenas parentesco. Hilan Bensusan gostaria de traduzir essa expressão como *proximidade*. A proximidade não é concordância, nem sequer vizinhança e nem sequer previsível. Ela é desordenada. A proximidade filosófica é uma partilha, mas uma partilha de sensibilidades mais do que tudo, o que permite certa dose de inteligibilidade mútua. É essa proximidade que também se mostra no presente livro.

O livro se divide em duas partes. A primeira é uma troca de cartas entre Julio Cabrera e Hilan Bensusan sobre a natureza do antinatalismo – e, em consequência, sobre a(s) ética(s) negativa(s). A segunda é uma reunião de textos entrelaçados de Ana Miriam Wuensch, Julio Cabrera e Hilan Bensusan sobre nascimento e novidade, nascimento e afirmação, nascimento e adoção. O livro encerra com um posfácio de Ondina Pena, onde ela tenta não atar cabos nem comentar, mas abrir perspectivas. As vozes de Ana Miriam Wuensch e Ondina Pena aparecem transversalmente, mas rapidamente ocupam lugar central na discussão, como uma espécie de Outro que irrompe impensadamente num diálogo ele mesmo impensado. O livro não pretendeu ser nem se tornou convergente. Há pelo menos três posições acerca da maioria das questões de que ele trata. Mas nenhuma delas é indiferente ao nascimento.

Parte I

Procriação, abstenção e coexistência (Uma discussão sobre o nascimento a partir das éticas negativas)

Hilan Bensusan
Julio Cabrera

Para começar a tratar do começo

É digno impor o ser ao nada? É digno que se tire alguém do nada e o faça nascer?

Logo ao serem formuladas, as perguntas trazem à tona pelo menos três temas: a adequação moral de estar no nada, a natureza de quem ainda não nasceu e o sentido de dignidade quando se trata de questões natais (ou mortais). As perguntas, com todos esses temas pendurados nelas, constitui uma das maneiras de se aproximar da ética negativa formulada, desenvolvida e defendida por Julio Cabrera desde, aproximadamente, 1989 até nossos dias, em diversos livros e artigos.

Esta correspondência de 12 escritos começou com um texto sobre inexistência e coexistência, de Hilan Bensusan, que endereçava à ética de Cabrera questões que dizem respeito ao ***outro***, já que o nada é outra coisa com respeito ao que existe. Mas há mais de um outro envolvido nessa questão: um outro que existe entre existentes e um outro – um outrinho – que não existe entre não-existentes. O pêndulo entre ser, nada e outro tece o fio condutor ou indutor de todo o intercâmbio.

Na correspondência, os temas pendurados nessa questão vão se mostrando entrelaçados. Afinal, parece que a reflexão ruma em direção a mais de uma ética negativa – uma ética negativa da abstenção e uma ética negativa da interrupção – que, de tão incomensuráveis, não podem, nenhuma delas, ser reciprocamente reconhecidas como genuína ética negativa.

Entretanto, o pluralismo de éticas negativas não pode considerar-se uma derrota do pensamento; é antes uma

realização da natureza mais característica da argumentação filosófica: a sua enriquecedora incapacidade de concluir.

Paradoxalmente, a própria discussão sobre o começo só pode começar, mas não acabar.

(H1)

Inexistência e coexistência: Alteridade e negatividade em Julio Cabrera

Hilan Bensusan

A pergunta pelo que faz com que haja *entes* e não *antes* nada admite uma variante valorativa: é melhor que haja entes e não antes nada? Ou seja, é mais apropriado, mais conveni*ente*, mais frutífero ou mais perfeito que haja entes e não antes nada. Ou ainda, é mais ético que existam entes do que nada exista. A questão é em todo caso acerca de um qualquer: um ente *qualquer* em oposição à sua ausência. Não há, no interior da questão, nenhuma diferença *entre* um ente e outro ente, entre aquilo que é e aquilo que é outro. Qualquer que seja o ente – não o ente preferido, o ente escolhido, o ente eleito, o ente conveni*ente*, o ente perfeito ou o ente bom – seria ele melhor que *nem um ente*? A ausência da diferença entre os entes – eles são quaisquer – permite que ele seja tratado como um singular, não o singular da peculiaridade, mas o da indiferença. A questão é sobre um ser qualquer e sobre a ausência de um ser qualquer, ou seja, sobre um nada qualquer. Em uma possível aritmética ôntica, não é certo que a presença de um ente em particular deixe sua ausência imaculada de um nada em particular – e assim, também não é certo que a presença de um segundo ente em particular deixe a particularidade do primeiro ente imaculada. Mas a pergunta acerca do nada e do ente (qualquer) é uma pergunta sobre o grau zero da diferença – e é nela que o ente pode coincidir com um ser compacto, repleto, sem hiatos, sem fissuras, sem dobras e sem distinções. A pergunta é

como um alvorecer ou um crepúsculo; as diferenças ao longe estão apagadas, mas o horizonte está aceso. Essa pergunta pelo *melhor que nada* pode ser lida no poema de Parmênides: não se trata ainda de o ente (do ser) poder ser outro, nem se trata de o nada (nem um ente) poder ser alguma coisa. Não há máculas; nem o ente tem vestígio de *outra* coisa, nem o nada tem vestígio de algum ente. No grau zero da diferença, não há senão indiferença: o ente é qualquer, o nada é imaculado.

O parricídio apresenta a questão de outra maneira, já que ele permeia de nada tudo o que existe.[1] Que tudo que é possa também ser outro – e que o nada seja aquilo que é, mas é completamente outro, como quer Platão n'*O Sofista* – reconfigura a possível aritmética ôntica, já que também o que não é pode não ser outro. Uma primeira questão que emerge desse novo cenário é se um ente poderia não apenas ser outro ente, mas também não ser ente algum – se *aquilo que é* é necessariamente algum ente. Esse é o partido que toma Tim Williamson, por exemplo, que o chama de "necessitismo". [2] Em contraste, Leibniz se move ainda mais explicitamente na lição do parricídio, já que postula infinitos mundos possíveis tal que, sem a existência de um deles, nenhum ente que o constitui existiria. Uma contraparte de Adão que não seja pecador está em algum mundo possível e, porque esse mundo não é atual, não existe. Há infinitos mundos não-existentes e, entre eles, mundos vazios. A escolha de Júpiter por um dos cômodos do palácio de Pallas, na imagem do fim da *Teodiceia*,[3] deixa de lado inúmeros mundos sem Adão, sem cada uma das contrapartes de Adão. Os mundos vazios, no entanto, são ainda mundos. O parricídio faz com que o foco seja na diferença entre os entes – e

---

1 Segundo o diagnóstico de Emanuele Severino em, entre outras, *Il parricidio mancato* (SEVERINO, 1985), o parricídio cometido pelo Estrangeiro de *Sofista*, de Platão, promoveu uma ruptura com a doutrina de Parmênides acerca da permanência do ser e da transitoriedade do aparecer que introduziu um niilismo ontológico no Ocidente.

2 WILLIAMSON (2013).

3 LEIBNIZ (2013), seção 413-417.

aqueles que nem são entes – e não mais no grau zero da indiferença ôntica. Ocultado o ser em seu contraste com o nada, desocultaram-se os entes em seus contrastes com seus nadas, na forma de não-entes.

Em sua exploração da possível aritmética ôntica depois do parricídio, Leibniz estava assegurado de duas teses: uma segundo a qual há, entre os pontos dessa aritmética, pelo menos uma ordem parcial; outra segundo a qual esses pontos correspondem não a entes ou a conjuntos de entes, mas a mundos contendo cada um deles entes difer*entes*. A primeira tese é balizada pela convicção de que a existência é uma forma de perfeição – e apenas o que atinge certo gradiente de perfeição existe. Aquilo que não existe não é perfeito o suficiente. Trata-se de uma convicção que move os argumentos ontológicos acerca da existência do perfeitíssimo. Se ela fosse substituída pela convicção oposta – a de que a existência é imperfeição e demérito –, o otimismo sem ressentimentos de Leibniz, objeto de paródia no professor Pangloss de Voltaire, seria substituído por um pessimismo talvez ao gosto de Mainländer, segundo o qual a preferência do não-ser ao ser é o princípio máximo da moral.[4] Nos termos de Julio Cabrera, seria como se "o ser [...] comete[sse] um erro ontológico ao constituir-se e um erro tático ao continuar." [5] Nessa possível aritmética ôntica antileibniziana, o mais perfeito dos mundos é aquele que mais abstenção contém. Seria talvez algo como o "mundo inteiramente outro", e mais ainda, talvez a abstenção de mundo onde nada cometa o erro ontológico de existir e nada possa assim persistir no erro tático de existir.

Porém é a segunda tese que me interessa aqui, já que é aquela que está próxima daquilo que eu gostaria de endossar. A segunda tese de Leibniz é a de que a existência se dá em mundos – cada ente existe apenas se outros entes existem. Existir requer

4 MAINLÄNDER (1876).

5 CABRERA, 2014, p. 41 (tradução minha).

coexistir. Vir a existir é aceder a um espaço, ou a um plano, ou a uma cena onde está aquilo que, de resto, existe. Aquilo que Leibniz trouxe à baila, além da ideia de que a existência insinua perfeição, é que a decisão acerca da existência não é apenas balizada pela inexistência, mas também pela coexistência. Para um ente se retirar do mundo, ele tem que levar consigo, segundo Leibniz, um mundo e todos os entes que o constituem. Deixando de lado a metafísica da coexistência e a natureza da interdependência entre o que existe, quero concentrar aqui nas demandas éticas da coexistência – não apenas as demandas da partilha de um espaço, mas as demandas do imbricamento ontológico entre os entes.[6] Ou seja, a coexistência entre os entes traz à tona questões de responsabilidade: questões acerca da dependência mútua, acerca dos procedimentos de autossustentação em detrimento dos demais, acerca da decisão que o apelo dos outros inculca e acerca da importância que um ente tem para os demais. É certo que o autoaniquilamento na forma de um suicídio envolve não apenas questões acerca da inexistência, mas sempre questões ônticas no sentido de questões que envolvem outros entes, já que outros entes estão imbricados em quem se mata. Analogamente, aqueles que preferem morrer estão tomando uma decisão leibniziana no seguinte sentido: não apenas eles disseram "não" a uma vida qualquer; eles disseram "não" a uma vida específica – a um espaço, a um plano ou a uma cena onde outros entes coexistem.

Cabrera considera largamente o que aconteceria à ética se ela não se aferrasse à ideia de que qualquer ente é melhor que nada – e que a vida, ela mesma, tem algum valor. Procurei mostrar há alguns anos que a ética afirmativa – aquela à qual Cabrera se opõe – é um efetivo dispositivo biopolítico que instaura a sobrevivência humana a qualquer custo.[7] Sua ética negativa, em

---

6 Para um estudo da ontologia da coexistência na forma das diferentes monadologias ver meu livro com Jadson Alves de Freitas, *Diáspora da agência* (2018).

7 BENSUSAN, 2012. Disponível em: <http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/723/0>.

contraste, não condena o suicídio pelo suicídio nem desencoraja a morte diante de uma vida submissa. Ela permite que se pense a morte como uma continuidade da ética – sua ética se posta para além do ôntico em um âmbito em que também cabe de alguma forma o nada, na forma da negação dos entes. Assim, ele pode endossar "silêncios, ausências, carências e vazios, solidão" como parte de uma paisagem em que o "escasso aproveitamento do mundo se dá muito mais através dos hiatos do ser, de suas interrupções".[8] A ética negativa entende que a perfeição está longe de se associar às altas grandezas de uma possível aritmética ôntica, mas antes está mais próxima do negativo, e assim nos vazios entre os entes, nas brechas ônticas, nos becos entre aquilo que comete o erro ontológico de se constituir e que persiste em um erro tático muitas vezes patrocinado pelas muitas faces das éticas afirmativas. Com isso, Cabrera abre a possibilidade de uma ética expandida que é a porta de uma ética geral em que ela não é nem subveniente, nem submetida a um escrutínio ontológico. Sua ética é indiferente ao ser e ao não-ser no sentido de que nenhum deles tem privilégio importado, independente de qualquer consideração ética. Cabrera propõe uma negatividade que faz com que ele atravesse as questões mortais e entenda a existência e a inexistência como éticas. Penso que a coexistência, imbricada na existência e na inexistência, faça parte desse cenário.

A coexistência com outros entes dá forma a todo instante ético na estrada entre impasses mortais. É certo que o espaço, o plano ou a cena das coexistências é formado pelos que preferiram sobreviver – como no campo de concentração descrito por Primo Levi; aqueles que não colaboraram de alguma forma, sucumbiram.[9] Aqueles que subsistiram foram os que estavam patrocinados de alguma forma pelo *status quo* coexistente. Permanecer no círculo da coexistência é pactuar com ele. Aqueles

8 CABRERA, 2014, p. 39.

9 LEVI, 1990.

que não foram usurpadores e não lutaram pelo seu lugar ao sol em detrimento dos demais em uma luta muitas vezes imoral pelo autoafiançamento deixaram de existir e, portanto, de coexistir. Os que coexistem são formados em grande parte por aqueles que afirmam, que estão na afirmatividade e pautam sua vida pela persistência, pela vontade de subsistência, pela escolha da insistência. A escolha pela existência é sempre pautada pela escolha pela coexistência – não se escolhe apenas ser; se escolhe sempre um determinado *ser-com*. A escolha pela inexistência é também pautada pela coexistência: não se prefere, a uma paisagem de entes específicos, um nada qualquer; o nada escolhido é um *nada disso*. Um suicídio é talvez sempre uma resposta ao *status quo* ôntico – e, portanto, ao círculo da coexistência – e não um ontocídio. (É talvez por isso que Bahnsen, von Hartmann, Mainländer e outros pós-schopenhauerianos se perguntavam se uma aniquilação mais potente que o suicídio não seria recomendável se o objetivo é transcender a coexistência e cometer um ontocídio.) A coexistência – que é formada pela diferença entre os entes fomentada pelos hiatos de ser – se imiscui na existência e na inexistência precisamente do mesmo modo que ela interfere na decisão do Deus de Leibniz em favor não de Adão pecador em particular, mas do mundo em que Adão peca. Esse não é o Deus que preferiu o ser diante do nada, mas que preferiu um específico mundo, um círculo de entes, em favor de qualquer outro.

Quando expôs algumas consequências da ética negativa na conferência que se seguiu à entrega do prêmio Bioética 2014 da Fundação Jaime Roca em Buenos Aires, Cabrera foi interpelado por Maria Luiza Pfeiffer, que notou que, em sua ética, havia pouco espaço para a responsabilidade pelos outros. Haveria uma cegueira para a alteridade em sua negatividade. A interpelação insinuava que a ética de Cabrera exorcizava o afirmativismo, mas ainda era refém de uma espécie de egologia que faz com que o julgamento ético de alguém seja feito em indiferença e, às vezes, em detrimento do julgamento dos outros. Ou seja, como se a ética

fosse o espaço da liberdade – e, assim, da escolha racional, ou da negociação livre com as pulsões que brotam de alguma profundeza, mas sempre de um Eu. O problema que a coexistência invoca é o imbricamento: toda escolha de vida ou morte não apenas acarreta consequências no resto do mundo – o que ainda pode ser entendido de um ponto de vista da liberdade irrestrita de quem escolhe – como é, ela mesma, vinculada a demandas dos outros entes – que inculcam aquele que escolhe de responsabilidade. O suicida decide sobre um apelo dos outros que inculcam nele uma decisão; não é apenas que ele deva levar em consideração o interesse dos outros; é que a demanda dos outros inculca sobre sua vida a responsabilidade que o constitui. Isso porque não podemos considerar seriamente a interdependência entre os entes senão tomando cada ente como constituído pela responsabilidade pelos demais. Não por algum dever ou imperativo, nem por alguma imposição ou inclinação, mas por uma responsabilidade como aquela que surge de um pedido. Por isso mesmo, a decisão acerca do suicídio é imposta por uma responsabilidade sobre os outros – o herói que se sacrifica por uma causa decide em virtude de sua responsabilidade com respeito aos demais tanto quanto o egoísta que se suicida para salvar a própria pele (como John em *Melancholia*).[10] É essa responsabilidade que estabelece o que cada um pode fazer – a ética começa com ela e, em certo sentido, termina com ela. A responsabilidade não funda deveres (nem imperativos, imposições ou inclinações) – ela inculca uma decisão. Mais do que uma articulação ética fundamental, a responsabilidade parece ser algo como o âmbito próprio da ética, e é ela que traz à tona questões de justiça. E o mérito da ética negativa é de fazer com que essa responsabilidade e essa decisão se expandam para além da afirmação transcendente da vida – a responsabilidade é, ela mesma, uma questão mortal.

10 *Melancholia*, Lars von Trier, 2011.

Condiz com essa expansão a posição de Cabrera quanto ao suicídio: ele não pode ser condenado em princípio e em todos os casos – nem inocentado por princípio. Cabrera gostaria de condenar os suicídios por amor ou pela glória – casos em que parece haver injustiça. Nem todo suicídio é em si mesmo justo ou injusto – ele carrega, como todo ato, uma responsabilidade, pela existência, pela inexistência e pela coexistência, já que incide sobre o círculo dos que ficam. Porém a posição de Cabrera quanto à abstenção de procriação parece diferente, e é ela que me interessará aqui. Ele começa sua discussão com o caso de alguém que envia outra pessoa para uma situação dolorosa, *podendo evitá-la*.[11] É certo – ele considera – que a pessoa colocada na situação dolorosa pode até mesmo ter forças para superar a dor; porém, isso não isenta de responsabilidade quem ali a colocou. Analogamente, a responsabilidade da procriação recai sobre quem a propiciou, mesmo que quem nasça seja forte o suficiente para superar as dores da existência. Gostaria de assumir que a existência envolve uma dor estrutural – e Cabrera vincula essa dor ao ser sem considerar os distintos círculos de entes ou mundos que podem vir a coexistir com quem nasce. A dor, argumenta Cabrera, está presente em todos os mundos possíveis em que algo existe – e, se é assim, ela não pode ser sanada transformando o que mais coexiste, mas apenas por meio da não-existência. A aniquilação, nos casos como os dos suicidas, envolve o problema de que matar-se é já uma decisão pautada pela responsabilidade com o que de resto coexiste no mundo. Porém a procriação – a situação mais próxima que podemos estar em um mundo específico, em meio a um específico círculo de coexistentes, de uma criação de ser (de algum ente, que em certo sentido é para quem procria um ente *qualquer*) – parece a Cabrera poder se distanciar das vicissitudes da coexistência e, com ela, da responsabilidade e do apelo por

11 CABRERA, 2014, p. 61-2.

justiça. É precisamente essa premissa que eu gostaria de colocar em questão.

É certo que podemos imaginar, ainda que com dificuldade, mundos em que a procriação dependa apenas de um ente que, por assim dizer, pode escolher procriar ou não, independentemente de qualquer demanda feita por ele no círculo de seus coexistentes. Seria como um momentâneo lapso fora desse círculo em que uma escolha é feita independentemente de qualquer responsabilidade para com colegas de existência – o ente que escolhe salta para fora do seu mundo e decide de seu próprio ego produzir mais um ente ou não. Talvez possamos pensar que a procriação em organismos assexuados possa tomar essa forma, se bem que é plausível que tais organismos teriam que ser concebidos como desprovidos de qualquer vínculo social. Não gostaria de assumir que a assexualidade – ou algo que envolva a inexistência de um outro no processo mesmo da procriação – ou a associalidade – ou algo que envolva uma completa ausência de vínculo *de facto* entre quem escolhe sobre a procriação e qualquer outro ente para o qual a procriação importe – sejam inalcançáveis ou mesmo raras. Há posições em que humanos nos encontramos próximos desse grau zero da diferença, em que podemos – do alto de uma torre de marfim, sem coexistências que interfiram – escolher entre fazer existir ou fazer inexistir. Como se a coexistência pudesse ser posta entre parêntesis. Porém essas posições não são as mais comuns. Muitas vezes também a procriação está maculada com os vestígios do que mais existe, do que compartilha a existência de quem pode decidir pela sua ocorrência. Ou seja, a coexistência tem uma forma: a forma daquilo que compartilha a existência. O que ela carrega em geral é o elemento de responsabilidade em tudo o que coexiste. É incomum que se possa escolher a abstenção sem as máculas do que (já) também coexiste com quem escolhe.

Pensemos no (hetero)sexo[12] como uma coexistência na procriação. Não se trata da única maneira de procriação entre humanos, porém tem sido uma maneira ordinária. O (hetero)sexo envolve muitos elementos entre eles: corpos, ocorrências de desejo, erotismo, variáveis biopolíticas, normas de identidade e diferença sexual. Os corpos são capazes de gerar embriões e hospedá-los – porém nem todos podem hospedá-los. (O título de um livro de Cabrera, e Thiago Lenharo di Santis, *Porque te amo, não nascerás!*,[13] algumas vezes faz com que ele seja percebido como um livro que defende o aborto; porém Cabrera prefere defender a abstenção – e a questão que surge então é do que precisamente ele recomenda que se abstenha.) As ocorrências de desejo solicitam comportamentos que imbricam o destino de quem deseja outros destinos; algumas vezes eles compelem, se bem que não como responsabilidade inculcada, mas como inclinações. O erotismo faz com que se saia de si mesmo em vulnerabilidade; a vulnerabilidade erótica que é aquela de sair de órbita (de-*sider*-io). (Cabrera compara o desvio de si promovido pelo erótico com aquele provocado pela articulação ética fundamental de levar em conta o interesse do outro;[14] o erótico é um elo com os demais que me parece, contudo, mais do que um levar em con*sider*ação o interesse do outro, uma inoculação semelhante àquela que a responsabilidade pelo outro inculca – por isso defendi uma vez, com Leonel Antunes, o parentesco de Eros e Eris.[15]) As variáveis biopolíticas envolvem a disponibilidade de tecnologias de não-concepção, estatuto legal do aborto e estruturas do parentesco que

12 Wittig (WITTIG, 1982) famosamente propõe que se chame de sexo primariamente o hetero-sexo que faz valer categorias políticas como “mulher” e “feminino”. A relação entre aborto e a norma heterossexual do sexo foi explorada também nos últimos artigos escritos por Pier Paolo Pasolini (recolhidos em *Lettere luterane*, 1976) por ocasião da luta do Partido Radical pela liberação do aborto na Itália.

13 CABRERA, 2009.

14 CABRERA, 2009, p. 66.

15 “Eros e Eris: amor é abandono”. In: BENSUSAN; ANTUNES; FERREIRA, 2012, p. 83-92.

dizem respeito a implicações jurídicas da paternidade, da maternidade e de outros elos. As normas de identidade são negociadas em termos de conformidade com conjuntos de padrões que podem envolver atitudes diante da introdução de entes no círculo da coexistência. A diferença sexual implica uma diferença de controle. Se a procriação ocorre no corpo de uma mulher, governar a procriação é governar esse corpo. Os elementos do (hetero)sexo inoculam a coexistência nas considerações sobre a procriação quando ela envolve não um ente, mas dois agentes.

A inoculação da coexistência através da presença do outro na escolha – e do outro que inculca a decisão – decorre de uma condição (sexual) estrutural da procriação. Ela é mediada pelo sexo e assim por corpos, desejos, erotismos, biopolíticas, identidades e pela diferença sexual. Essa condição ao mesmo tempo retira a escolha do ambiente de uma "decisão de um casal de gerar um novo ser" como descreve Thiago di Diabolis.[16] Como ele insiste várias vezes, seu argumento lida com quem está procurando decisões balizadas de forma bem intencionada – e tomando uma decisão conjunta, considerando a estrutura da existência, da inexistência e até mesmo da coexistência, porém apenas do ponto de vista de um casal (e seus descendentes) coexistindo com o resto, com o que lhe está de fora. Considerada a presença do outro na escolha através da condição (hetero)sexual da procriação, não caímos tampouco no polo oposto, aquele que aparece no aforismo 51 de Cabrera em "Acerca de nascer e do procriar: se 'tirar a vida' coloca problemas morais, por que 'dar a vida' não os colocaria?"[17] em que ele se refere ao caráter fortemente "tropeçante" da procriação e considera que os nascimentos são ontologicamente acidentais – ninguém quer nem morrer, ninguém quer nascer (nem fazer nascer). Nesse polo oposto, fazer nascer não envolve agência; é pura contingência – um produto de uma parte da vida

---

16 "Considerações sobre a decisão de gerar um novo ser". In: CABRERA; DI SANTIS, 2009, p. 81-150.

17 CABRERA; DI SANTIS, 2009, p. 17-80.

de um adulto que é ainda sem maioridade, "irresponsável, irreflexivo, 'tropeçante', e então não mais coloca desastradamente o dedo na tomada, mas coloca desastradamente o pênis na vagina", nos termos de Thiago di Diabolis.[18] Não é que o casal procriador seja composto por uma só agência e nem é que o casal procriador não tenha genuína agência – é que ele tem duas agências. É a condição sexual que inculca o outro na escolha. Não se trata nem de autonomia nem de anomia, mas da possibilidade de uma heteronomia, ainda que muito diferente daquela que a associa a uma determinação desde fora (ou a qualquer determinação).

A decisão então está imiscuída de coexistência; não é a decisão de um existente que sai de seu círculo e contempla a inexistência sem as máculas da coexistência. O sexo macula de coexistência – e é por isso que há um parentesco entre ser afetado pelo outro eticamente e ser afetado pelo outro eroticamente. Trata-se, em ambos os casos, de estar vulnerável à imposição de uma decisão por parte do outro e, assim, a carregar uma responsabilidade. Em todo caso, o tema da procriação se torna muito diferente quando encontramos a cisão que o sexo produz – e a decisão – entre os agentes capazes de levá-la a cabo. Há casos em que não é apenas o casal que (hetero)copula que está implicado diretamente na procriação – as variáveis do acoplamento entre a proveniência biológica e os dispositivos jurídicos são muitas, e não vou me deter nelas. Importa apenas que não se trata de apenas um agente no controle.[19] E a escolha é feita por decisões de mais de uma parte, cada uma delas vulnerável e cada uma delas afetada pelo apelo da outra – cada uma delas carregando responsabilidade sobre a outra. A coexistência retira da escolha qualquer caráter determinável; a procriação não pode ser apartada das vicissitudes da coexistência, como também não pode o suicídio. Se é assim,

18 Ibid., p. 167.

19 Imaginem que um casal que discorda sobre procriar então resolve tomar uma decisão juntos. Está lançada a pedra de uma micropolítica de proporções cósmicas.

uma abordagem negativa da procriação considera que ela não é, em caso algum, apenas digna de ser afirmada, já que a vida, ou por alguém nela, não carrega em si mesmo nenhum valor. Ela pode ser decidida por uma responsabilidade por quem coexiste, e por quem, coexistindo, coprocria. Ela é ética, porque reside em apelos, habita em responsabilidades, invoca a justiça diante de um círculo de coexistentes que...

"Invoca a justiça"! Quando mais de um agente decide sobre a existência de um novo ente, a decisão habita um hiato de ser. Um cisma, uma fratura ontológica que permeia a diferença entre os entes. E aqui me aparece súbito um mal-estar, profundo. Ando de um lado para o outro, do banheiro para a cozinha, da mesa para o chão. Sento-me colado à porta para escutar vozes. Vozes do terminal de ônibus de Tapo, perto da estação de San Lázaro, México. São duas vozes. A primeira é de Laura Cristiana von Kabra, que, recém-divorciada e grávida, veio passar uns dias na casa de sua amiga Laura Diaz[20] na Cidade do México. Uma Laura tinha conhecido a outra anos antes, em Tihuana, quando o então bem jovem marido da primeira estudava em San Diego e Laura Diaz já estava aposentada, vivendo em Chula Vista. A segunda voz é de Dona Haecceitina, que passava muitas manhãs circulando pelo terminal onde gostava de se sentar com uma *tortilla* e observava o movimento, sempre à espreita de alguma coisa peculiar. Laura Cristiana se aproximou para perguntar sobre o embarque para Campeche. Dona Haecceitina pôde informar que o ônibus aquele dia estava com sua partida atrasada, apenas aquele dia. Dona Haecceitina sabia disso observando o movimento de alguns passageiros frequentes que ela se acostumara a reparar. Laura acabou por se sentar ao seu lado para conversar enquanto comia alguma coisa.

Dona Haecceitina[21]: Às vezes penso que essas pessoas que passam e retornam ao terminal são minhas personagens. Eu não

20 Personagem de Fuentes (FUENTES, 1999) em *Los años com Laura Diaz*.

21 Personagem de meus *Excessos e Exceções* (BENSUSAN, 2008) e *Pacífico Sul* (BENSUSAN, 2012).

paro de descrevê-las, já que enxergo as tramas entrecruzadas do que acontece com elas. Mas uma personagem não se entorta com qualquer trama. E os acontecimentos têm a capacidade de escapar das emboscadas que lhes fazemos com os conceitos. Eu sento aqui muitas vezes e reparo. São as personagens da minha reparação. Você vê aquele casal ali, ela grávida, ele displicente, ambos atordoados? Eles vêm sempre aqui. Reparo que eles chegam do Ocidente, acho que de algum lugar perto do golfo. Desconfio que eles venham para o DF para alguma clínica onde se possam fazer abortos legais. Às vezes eles saem de táxi; às vezes, de metrô.

Laura Cristiana[22]: E por que a senhora acha que eles voltam muitas vezes, se é assim seria um episódio único, não?

Dona Haecceitina: Não, esses assuntos eles residem na hesitação. Imagino o que eles falam um para o outro: dizem que querem decidir juntos sobre essa procriação. Mas uma decisão não é como seguir um mapa, e decidir juntos é levar em conta uma responsabilidade mútua que não pode ser delegada a um cálculo de vantagens e desvantagens, a um mapa da estrada ou nem mesmo a uma conversa (ou a muitas). Reparo que eles conversam, às vezes serenos, às vezes impacientes – e às vezes em silêncio. E essas idas e vindas são parte dessa conversa.

Laura Cristiana: Você sabe que a procriação sempre foi um tema central na minha vida. Meu ex-marido foi por muito tempo contra ter filhos, por princípio moral. Eu sabia que poderia enganá-lo e ter meu bebê contra a vontade dele. E penso que ele se sentiu tocado pelo fato de eu nunca ter querido lançar mão dessa possibilidade escusa. Eu queria ter filhos com pleno consentimento dele.[23] Nossa decisão não foi pautada por considerações éticas; decidimos juntos, mas apenas sem considerações morais, já que ele me disse que há muitas outras justificações para se ter filhos...

---

22 Personagem de Cabrera (CABRERA, 2009) em *Porque te amo, não nascerás!*.

23 Cf. CABRERA; DI SANTIS, 2009, p. 229.

Dona Haecceitina: Sim, sim, essas discussões sobre a abstenção da procriação... Esses dois aí estão no hiato entre mais um ente e o não-ser. Eles estão no hiato entre dois desejos, mas nenhuma médica que defenda a causa do aborto fará um aborto de uma cliente contra a vontade dela. É preciso que o desejo dela de interromper a gravidez se determine. E, se não se determinar – e o rosto dele é um fator nessa determinação –, a procriação vai acontecer. Reparo que ela quer procriar. Não sei bem por quê, nem sei se ela sabe, mas há um peso nisso, um peso que ele carrega – assim como o desejo dele de não ter filhos é um peso que ela carrega. Eu fico observando assim de longe, tenho olhos bons para longe. E reparo uma luta titânica em seus rostos. E me pergunto como vai terminar essa história. Não sei quantas vezes eles ainda virão ao DF, mas acho que algum dia não virão mais. A decisão será tomada e acho que ele vai aceitar procriar, porque o corpo é dela – eles vivem em um regime em que a ele não cabe nada além da paternidade. Não por acidente e tampouco por escolha. Não sei o que ele pensa sobre a procriação. Talvez seja um antinatalista convicto ou mais ou menos confuso, talvez repleto de egoísmos. Mas a paternidade tampouco será uma imposição. É de outra ordem. A decisão é dele, porque a decisão não é dele.

Laura Cristiana: Entendo. Foi por causa da procriação que eu terminei me divorciando, sabe? Sim, meu marido andou outra vez às voltas com filósofos discutindo a moralidade da abstenção. E eu não gostei de sua hesitação, especialmente agora que estou grávida outra vez. Eles discutem como se a moralidade da questão pudesse ser respondida de uma vez por todas, para todos os casos. Eles conseguem desprezar por vezes quem quer ter filhos, mas como fazer quando eles convivem com quem quer ter filhos? Uma vez meu marido me perguntou: se você fosse casada com um assassino, você colaboraria com ele? Eu lhe disse que não achava que a resposta era evidente. Mas também que as situações são diferentes. E ainda assim... tem um filme alemão, de Sebastian Schipper, chamado

Victoria. Você viu?[24] A personagem central é uma espanhola que se envolve em uma escalada de crimes porque carrega a responsabilidade por alguém que tinha conhecido recentemente em Berlim, Sonne. Ela se envolve em muitos acontecimentos movida por essa responsabilidade, que é retratada como uma dimensão de erotismo entre os dois. Ela se imbrica. Não sei se isso é ética, se é ético. Mas não é possível tratar de ética sem espaço para a decisão que ela teve que tomar – de acompanhar Sonne e seu bando, ou deixá-los à míngua, tendo carregado a responsabilidade por eles. A procriação não é apenas acidental ou planejada, ela é uma resposta de vida ou morte à diversidade (e talvez à imperfeição) do que existe. Eu não sei se esse cara aí está sendo manipulado – nem sequer os reparo tanto tempo quanto você. Mas já é impossível que ele não responda a quem convive com ele.

Dona Haecceitina: Sim, é por isso que os acontecimentos tramam contra as descrições. Depois da procriação, o nascituro se torna parte do círculo dos coexistentes; procriar por causa dos coexistentes não é considerar os que não nasceram – talvez eles estejam melhor onde estão, se é que estão – mas é considerar os que fazem a coexistência ser como ela é. Mesmo que eles não tenham nexo para você. Mas e você, vai ter o filho?

Laura Cristiana: Sabe que eu já não sei? Desde que cheguei ao México, as vozes que defendem a abstenção da procriação que fazem parte da minha vida já me soam diferentes. Eu já não sei se quero mesmo outro filho ou se trata-se apenas de uma insistência minha em uma conversa de acontecimentos com meu ex-marido. Estou pensando em abortar. Ainda não sei se vou fazer isso, mas já sei onde. No momento vou passar uns dias sem ninguém no Caribe – ainda que eu saiba que eles, meus filhos possíveis, meus antiprocriacionistas e meus outros espectros, não vão me deixar sozinha.

24 *Victoria*, de Sebastian Schipper, 2015.

(J1)

Acerca de "Inexistência e coexistência", de Hilan Bensusan

Julio Cabrera

Hilan, respondo algo sobre teu texto "Inexistência e coexistência", depois de tê-lo relido e entendido um pouco melhor. Trata-se de uma discussão delicada, porque se misturam questões teóricas com questões pessoais. Por um lado, o fato de pensar sobre a moralidade ou a imoralidade da procriação em geral; por outro, o fato de você ter tido um filho. O que você vai ler aqui é, pelo menos na intenção, o que eu acho sobre o assunto; não quero ferir nem ofender, embora a gente sempre acabe por fazer isso.

Há primeiro a questão muito geral e abstrata, com que você começa seu texto, de ser melhor ser do que nada ou a inversa. Aqui se fala de um nada radical que os pensadores negativos pensamos ser melhor que um ser terrivelmente malfeito. É o problema das teodiceias, e especialmente a de Leibniz. Aqui vale o que já escrevi na *Crítica da moral afirmativa*: o problema mais específico é se vale a pena ou não ter filhos, uma espécie de caso de "ontologia especial". Isso me interessa mais, porque introduz a questão do mal-estar. No âmbito superabstrato, que escolhamos o nada em lugar do ser é um ato asséptico e limpo; mas, não tendo filhos – dizemos os antinatalistas –, evitamos sofrimento sensível e, sobretudo, moral. A ontologia é limpa, mas o nascimento é sujo. Isso me interessa mais.

Para situar meu comentário em teu texto, é absolutamente indispensável entender que eu assumo em todo momento um ponto de vista moral, e que entendo "moral" de uma determinada

maneira que poderia ser outra. Benatar e outros antinatalistas – que eu acho demasiado empiristas e utilitaristas – acentuam muito a questão do "harm", de que "Coming to existence causes a serious harm", enquanto eu prefiro colocar o acento, primeiro, na manipulação da procriação (a manipulação é uma questão moral), e, segundo, que não interessa tanto (embora interesse) o fato de que vamos criar um ser que vai sofrer; importa mais o fato de que vamos criar um ser que será imoral (ou, em meus termos, que estará moralmente inabilitado), que terá que viver, que se abrir caminho, que desconsiderar, que pisar cabeças, que concorrer, que prejudicar etc. Fazemos uma manipulação imoral ao procriar e procriamos mais um imoral.

Teu ponto (interessantíssimo, e belissimamente apresentado) é o que chamas de "coexistência", um termo que jamais utilizei, ao menos como termo técnico, mas cuja relevância para a ética eu creio que entendo bem. Você começa a falar disto: "Permanecer no círculo da coexistência é pactuar com ele". A coexistência é uma das sujeiras da existência para aqueles que, por algum motivo, optaram por sobreviver, por "insistir". Assim, "[...] não se escolhe apenas ser, se escolhe sempre um determinado ser-com". Depois você menciona Maria Luisa Pfeiffer, quando ela, num debate que aconteceu após a entrega do Prêmio Jaime Roca em 2014 em Buenos Aires, "notou que em sua ética (de Cabrera) havia pouco espaço para a responsabilidade pelos outros".

Aqui é conveniente lembrar uma das insistências mais notáveis do Thiago Lenharo em nosso livro *Porque te amo, não nascerás!*: que o principal "outro" na situação de procriação é o nascituro, de maneira que a ética negativa, em sua vertente antinatalista, é maximamente responsável por esse outro fundamental que é o objeto manipulado num nascimento. Não me lembro se respondi isso ou não naquela oportunidade em Buenos Aires. "Haveria uma cegueira para a alteridade em sua negatividade". Absolutamente não! Claro que há uma preocupação enorme com a alteridade desse pequeno outro (desse "outrinho"

ou "outrinha") que está sendo manipulado (de diversas maneiras). Os "outros" que estão interessados no nascimento de alguém talvez estejam envolvidos na manipulação e não teríamos por que tentar ser responsáveis com eles nesse caso.

Não temos, eticamente, por que ser solidários com aqueles que, segundo pensamos, estão fazendo algo errado. Não temos por que ser solidários e responsáveis com alguém que – segundo as nossas crenças – está fazendo algo antiético. Não temos por que ser responsáveis com todos aqueles que querem ter um filho, caso pensemos séria e responsavelmente que ter filhos não é um ato correto para o principal "outro" envolvido. Um julgamento ético pode ter, sim, que ser feito isoladamente quando o entorno está totalmente convicto da correção moral de uma prática que nós rejeitamos. Não será a primeira nem a última vez que a melhor escolha moral seja uma escolha solitária. Podemos não estar interessados nem aprovar uma coexistência que, erradamente ou não, consideramos alienada, enfeitiçada por valores vigentes que temos o direito (e às vezes até o dever) de contestar.

Quando um grupo de pessoas coloca um bebezinho em cima da mesa de um restaurante (como já vi muitas vezes) e ficam brincando com ele (às vezes com a criança chorando e sofrendo, o que desperta mais e mais risadas dos adultos), não sou irresponsável se me recuso a participar desse jogo, mesmo que a minha recusa ofenda profundamente aos que estão participando dele. Não tenho forçosamente que escutar todos os que querem opinar sobre um nascimento se tenho a firme convicção de que nascer é sensível e moralmente prejudicial, e se realmente creio nisso. Não pode alegar-se nenhuma responsabilidade que me obrigue a abrir mão de uma convicção profundamente vivida e refletida.

É claro que os que não têm essa convicção podem encher o mundo de crianças; mas ali tampouco se precisa de alguma noção forte e exigente de responsabilidade; faz-se simplesmente o que a natureza e a sociedade mandam. Que ninguém disfarce seus

anseios reprodutores sob algum tipo de profunda responsabilidade de reproduzir-se; a reprodução acontece; é tudo. Não é (desde a minha perspectiva, claro) um dever moral que devamos observar.

Não penso, pois, que cada ente esteja "constituído pela responsabilidade pelos demais", no sentido de um "pedido". Se eu considero (erradamente ou não) que vivo num ambiente irresponsável ou imoral, não tenho por que constituir as minhas responsabilidades como imbricadas nas responsabilidades dos outros que eu penso estarem errados. Pelo contrário, posso ter que acentuar uma ruptura com esse imbricar de responsabilidades que, para mim, pode ser uma cumplicidade com um ato que rejeito.

Várias vezes no texto você faz a comparação da procriação com o suicídio. Muitos leitores da ética negativa pensam que ela é incondicionalmente favorável ao suicídio. Espero que esse equívoco seja sanado com a publicação do meu livro *Mal-estar e moralidade*[1]; muitos poucos suicídios são ético-negativamente justificados. Você não comete esse equívoco, pois expõe bem que a ética negativa apenas aceita suicídios que, de alguma forma (em seus termos) respeitem a coexistência com os outros. Você estranha que não se aplique isso mesmo no caso da procriação. "[...] a procriação [...] parece a Cabrera poder se distanciar das vicissitudes da coexistência [...] É precisamente essa premissa que eu gostaria de colocar em questão".

A primeira distinção óbvia entre procriação e suicídio é que, no primeiro caso, lidamos com uma consciência já existente, enquanto que, no segundo, estamos criando uma consciência. A responsabilidade perante uma consciência já existente é sempre menos radical que a responsabilidade de gerar uma consciência. A segunda distinção óbvia é que, no suicídio, lido com minha própria existência ou não existência, enquanto que, na procriação, lido com a existência de outro. Então, a princípio, é complicado dizer: "Você deveria aplicar à procriação as mesmas categorias que você utiliza

1 CABRERA, 2018.

para o suicídio", pois a própria noção de "coexistência" é muito diferente em ambos os casos. Sempre tenho a forte impressão de que nada se compara, ética e ontologicamente, com a procriação; que este é um ato incomparável (o que mais se aproxima à procriação é, para mim, o heterocídio, não o suicídio; a responsabilidade de gerar um humano se compara apenas com a responsabilidade de eliminar um humano; a violência ontológica é equivalente, como já está claro no longínquo *Projeto de ética negativa*[2]).

Quando decido suicidar-me (por estar encurralado por uma doença natural ou social, únicos casos legítimos de suicídio na ética negativa), devo levar em conta os coexistentes para não feri-los inutilmente (embora isso de não me suicidar para não ferir outros costuma ser um grande pretexto de má-fé para aqueles que, simplesmente, não têm coragem para se suicidar; colocar aos outros como pretextos). O suicídio ético deve acontecer apenas quando os sofrimentos – naturais ou sociais – são tão insuportáveis que inabilitam moralmente de maneira total; tenho que perceber que continuar vivo é mais imoral do que suicidar-me. Este seria, pois, um suicídio ético. Mas não pode haver uma procriação ética nos mesmos termos, pois não há nunca um encurralamento total que me leve imperativamente a procriar; nunca estamos encurralados pelo sofrimento de maneira tal de tornar a procriação inevitável, assim como, sim, se pode tornar o suicídio inevitável em salvaguarda da ética.

É verdade, claro, que, na decisão de ter um filho, entram muitas pessoas, mas deve-se ver se elas entram eticamente; como disse antes, se assumo um ponto de vista moral (entendido de certa forma), não tenho por que levar em conta a vontade ou o desejo de todas essas pessoas se eu penso que elas não estão moralmente certas. É verdade que há uma pressão tremenda de muitas pessoas na direção do procriar, mas não desrespeito a

2 CABRERA, 1989; reeditado como *A ética e suas negações* (CABRERA, 2011).

vontade de nenhuma delas, de maneira eticamente reprovável, se penso que procriar é imoral. Depois de tudo, a moralidade sempre se caracterizou como uma luta contra tendências que parecem irresistíveis; somos, por exemplo, incrivelmente violentos; tendemos a ser invejosos e a querer conseguir as coisas com o menor esforço; todas essas são tendências naturais contra as quais temos que lutar para não destruir os outros ou autodestruir-nos de maneiras não éticas. De maneira que se, ao pensar sobre ter filhos, não estamos sozinhos, mas rodeados de outras pessoas com todo tipo de vontades, não sou eticamente imputável por não levar em conta alguma dessas vontades se penso – seria e responsavelmente – que a vontade dessas pessoas vai me levar para algo que considero eticamente reprovável. (É claro que também vou ferir a vontade de um amigo querendo matar seu pai para herdar, se eu me nego a ajudá-lo.)

A questão da sexualidade. Isso é crucial. Existem heterossexuais cujas práticas estão sempre em risco de procriação; homossexuais e perversos não correm esse risco. O problema ético do procriar, pois, assume contornos dramáticos no caso dos heterossexuais, porque eles estão, se forem antinatalistas, brincando com fogo o tempo todo (é claro que, se eles não se importam com ter filhos ou querem tê-los, não há risco algum). É claro que o heterossexual não pode permanecer numa torre na qual só ele tome a decisão de ter ou não filhos; haverá sempre a mulher, que poderá manifestar não querer procriar, mas que poderá também "enganar-se" e finalmente tê-los. Isso é evidente. Mas o que temos que pensar é como poderia ser vista toda essa situação de um ponto de vista ético.

Visto do ponto de vista ético (entendido como na ética negativa), a questão é bastante severa. Mesmo sendo heterossexuais, e se a questão ética realmente nos preocupa, podemos assumir, pelo menos, três atitudes: (a) a abstenção total, perfeitamente possível, satisfazendo as ânsias sexuais mediante o autoerotismo (depois de ter vencido todos os preconceitos sociais e

políticos contra ele); (b) serem extremamente sóbrios sexualmente e não ansiosos, promíscuos e excessivos. Enquanto mais sóbrios sejamos na sexualidade, menos riscos aparecerão de procriação (embora ela possa acontecer em qualquer momento). Podemos ter heterossexuais obcecados por sexo, mas outros heterossexuais, talvez por serem filósofos, cineastas, arquitetos, redatores de guias de turismo ou esportistas, todos fanáticos em suas atividades, colocam as práticas sexuais em segundo lugar. (c) Em terceiro lugar, sendo heterossexuais e não obcecados por sexo, e estando preocupados com a questão ética, todas as precauções deveriam ser tomadas para evitar a gravidez; inclusive manter relações apenas com mulheres que estão deveras convictas de não quererem procriar.

É claro que a procriação pode acontecer nos casos (b) e (c), apesar de todas as precauções; mas, nesse caso, o casal cometeu uma falta moral; de nenhuma maneira, na ética negativa, pelo fato das dificuldades imensas de tomar uma decisão sozinho, e da ingerência quase inevitável de outras pessoas, a procriação ficará, por isso, eticamente justificada. "É incomum que se possa escolher a abstenção sem as máculas do que (já) também coexiste com quem escolhe". É certo. Por isso, a procriação é um ato eticamente maculado, manchado, sujo. Mas a mácula da coexistência não o justifica, apenas poderá explicá-lo psicológica, ou sociológica, ou antropologicamente. (Assim como assassinatos são também compreensíveis, como o do jovem de *L'Argent*, de Robert Bresson[3]).

A questão é sempre a ética; este é o grande escolho. Vistos psicológica-sociológica-antropologicamente, procriação e suicídio não se diferenciam: ambos estão maculados pela coexistência; mas no caso do suicídio pode ser ético suicidar-se ou não suicidar-se por levar em conta aos outros, enquanto que na procriação isso não acontece; não há nada que os outros me imponham ou exijam que justifique moralmente o ato de fazer nascer. (Se uma mulher

3 *L'Argent*, de Robert Bresson, 1983.

me engana, não se protege e fica grávida, isso é, evidentemente, um ato maculado [eu diria, alagado] de "coexistência", mas jamais terá justificação moral numa ética negativa; trata-se do mais vulgar dos enganos, de uma trapaça inqualificável; posso continuar amando a mulher que fez isso, e inclusive amá-la mais do que antes; mas justificá-la eticamente, jamais).

(A alusão ao aborto me faz dizer que, em meu novo livro, explico pausadamente por que sou antiaborto num ambiente antinatalista. Considero a questão do aborto um problema completamente diferente da abstenção de procriar. Contra o que Cabrera escreveu alguma vez, a abstenção não é um aborto radical; é outra coisa. Mas não quero complicar aqui o que já é muito complicado.)

Tudo o que se diz sobre a vulnerabilidade no erotismo heterossexual, sobre a ingovernabilidade do corpo da mulher, sobre corpos, desejos, identidades etc., tudo isso é literalmente verdadeiro; mas é, precisamente, o âmbito em que temos que ser morais se queremos sê-lo (se não queremos, para que estaríamos discutindo então? Fora da ética tudo está permitido: procriar e matar, os dois impulsos básicos da vida). Deveremos tentar ser morais dentro dessa vulnerabilidade, dentro da ingovernabilidade do corpo da mulher, dentro dessa selva de desejos e identidades. Sartre diria que nada diz uma pessoa sobre a sua liberdade quando se desculpa, dizendo, por exemplo, que beber se transformou para ele numa necessidade imperiosa. Pois a liberdade é, precisamente, a niilização dessa necessidade sem a qual a liberdade não existiria. Da mesma forma, alguém dizer que a procriação aconteceu porque é muito difícil controlar o corpo de uma mulher está apenas apontando aquele em-si resistente sem o qual a liberdade não poderia exercer-se. Ou seja: tudo o que habitualmente se coloca como obstáculo para a liberdade não se exercer, Sartre transforma, precisamente, na sua condição de possibilidade. (Como quando os alunos falam que não foram a aulas por estarem gripados; mas eles têm que transformar a gripe em obstáculo para ir a aulas; isso não

é “dado”; assim, alguém tem que transformar a vulnerabilidade, a ingovernabilidade do corpo da mulher, a selva de desejos, etc., em obstáculos para não procriar; isso é difícil? Claro, muito difícil. Mas quando ser ético foi fácil?)

Assim, “a presença do outro na escolha” pode ser uma presença ética ou pode ser uma presença de desejo, de vontade, de alucinação, ou mesmo uma presença dominadora, expansiva, egocêntrica, histérica. Tem que ver de que tipo de presença se trata, qual tipo de escolha. O fato de que a procriação seja um “tropeço” não a isenta moralmente. Isso não está claro em nada do que publiquei sobre o assunto, mas está exposto agora num texto curto, “Algumas palavras sobre nascimentos acidentais”, incluído em *Mal-estar e moralidade*. Não adianta, em geral, declarar que “não foi intencional” para isentar-se moralmente de algo. Uma pessoa que limpa sua arma desastradamente sem tomar as precauções mínimas e fere alguém (não digamos *mata*) é, sim, eticamente imputável, mesmo que não tenha sido intencional. O “intencional” é uma categoria que eu critico duramente em meu livro, pois costuma ser usada com extrema má-fé. Há pessoas que são totalmente desconsideradas, mas de maneira “distraída”, como se a irresponsabilidade estivesse incorporada na carne de suas ações. Assim, os nascimentos podem ser tropeços, mas isso não os isenta eticamente. (Nesse texto tento mostrar: [a] que não existem procriações acidentais; [b] que, se existem, são eticamente imputáveis; [c] que, se existem e não são eticamente imputáveis, isso deve isentar assassinos também.)

É claro que ser afetado pelo outro eticamente é muito diferente de ser afetado pelo outro eroticamente. Mas penso que o fato de ter sido compreensivelmente afetado pelo outro eroticamente não é justificativa para não ter sido afetado eticamente (por exemplo, por consideração ao outro que vai nascer a partir do meu ato). Assim, finalmente, a tua conclusão (“Importa que não se trata de apenas um agente no controle. E a escolha é feita por decisões de mais de uma parte, cada uma delas vulnerável

e cada uma delas afetada pelo apelo da outra – cada uma delas carregando responsabilidade sobre a outra. A coexistência retira da escolha qualquer caráter determinável; a procriação não pode ser apartada das vicissitudes da coexistência, como também não pode o suicídio") tentei responder com o que disse anteriormente. Posso, talvez, resumir assim:

> (1) É fato que tanto suicídio como procriação (como qualquer ação humana!) estão afetados pela coexistência, pelas vontades e desejos de outros.
> (2) Entretanto, em geral, não se podem colocar as vicissitudes da coexistência como pretensa justificação moral de uma ação. Precisamente, a moralidade se exerce contra o pano de fundo dos entraves da coexistência.
> (3) O suicídio, sim, pode ser ético (embora em poucos casos), enquanto a procriação jamais pode sê-lo (assumindo, claro, os pressupostos da ética negativa, o que não é forçoso). O suicídio pode ser ético porque os espaços de moralidade podem estrangular (através de doença natural ou social) as possibilidades de ação moral; nesse caso, é melhor morrer do que continuar vivendo indignamente. Mas a procriação jamais está em situação de estrangulamento pelo sofrimento natural ou social. Nunca se procria porque a moralidade não seja mais possível a não ser procriando.

(H2)

O nada ao alcance de ninguém: O outro e a resposta em Julio Cabrera

Hilan Bensusan

a) O não-ser, Meinong e o outrinho

Julio Cabrera considera a procriação imoral. Ela tem um caráter muito especial de imoralidade imune a qualquer outra consideração (por exemplo, acerca dos que coexistem e coatuam ao lado de quem age), porque envolve dar existência a *um outro*. Trata-se de uma proibição moral que não é apenas *prima facie* – como não é apenas *prima facie* o heterocídio, o ato de dar inexistência a *um outro* – porque envolve uma responsabilidade com *um outro* que é imune a qualquer resposta que podemos dar aos demais (outros). Não é assim com o suicídio, já que ele não envolve crucialmente um outro, mas a si mesmo. Na procriação (como no heterocídio), há um outro que deve ser o único a ser levado em consideração; ele escreve:

> [...] o principal 'outro' na situação de procriação é o nascituro, de maneira que a ética negativa, em sua vertente antinatalista, é maximamente responsável por esse outro fundamental que é o objeto manipulado num nascimento. [...] Haveria uma cegueira para a alteridade em sua negatividade. Absolutamente não! Claro que há uma preocupação enorme com a alteridade desse pequeno outro (desse 'outrinho' ou 'outrinha') que está sendo manipulado (de diversas maneiras). Os 'outros' que estão interessados no nascimento de alguém talvez estejam envolvidos na manipulação,

> e não teríamos por que tentar sermos responsáveis com eles nesse caso. (J1)

Há assim uma dispensa especial, se eu entendo bem, nos casos de procriação (ou de heterocídio) de procurar responder aos outros que coexistem com quem age. Nesses casos, há uma resposta que se sobrepõe a qualquer outra – uma resposta mais devida, mais premente, mais inevitável, menos ambígua e mais moral. Mais que isso, responder a qualquer *outro* outro nesses casos é imoral e só pode ser motivado por considerações psicológicas, sociológicas, antropológicas, de alguma maneira extramorais. Quando uma heterogênese – uma passagem de um outro à existência – está em questão, responder a qualquer outro que não seja o outro que ainda não existe é imoral. Diante de um não-existente, os coexistentes devem moralmente ser silenciados, já que não há mais *outro* outro para se considerar senão *aquele* aquele que pode vir a existir.

Essa posição de Cabrera, se bem entendo, está bem ancorada em uma premissa importante da ética negativa: aquilo que existe não tem valor maior (ou menor) do que aquilo que não existe. Ou seja, os não-existentes não são menos valiosos do que os existentes – a diferença entre um existente e um não-existente não carrega valor moral (os inexistentes não são, por exemplo, menos perfeitos ou menos preciosos). Existentes e não-existentes não se distinguem em importância ou valor e nem sequer são tais que os não-existentes requeiram existentes. Não há nenhum privilégio dos existentes sobre os não-existentes e, assim sendo, pode haver casos em que nada de atual pode sobrepujar a consideração que merece um não-existente; as premissas ontológicas (e *me-ontológicas*) da ética negativa asseguram que pode haver casos em que o outrinho que não existe torna irrelevante qualquer *outro* outro que passa a não precisar (eticamente) ser respondido.

O tema da resposta a algum outro – como Cabrera admite quando considera a coexistência como “uma das sujeiras da

existência" para aqueles que optaram por insistir – é central para entender a ética quando a existência se hipostasia em substantivo (*um* existente). Assim, a condenação da manipulação em geral diz respeito a um outro que não pode eticamente estar à mercê dos meus interesses por melhores que eles me pareçam. Cabrera advoga que há casos que requerem concentração em um único outro (no caso da procriação, o outrinho que está sendo manipulado). É esse único outro que demanda, que requer uma resposta – é diante dele que somos responsáveis; e, nesses casos de vida ou morte em que são instaurados pela possibilidade de procriação, é um outrinho não-existente o único diante do qual somos responsáveis. A ideia é que podemos responder igualmente a existentes e a não-existentes, já que a hipóstase da existência não cria privilégio ético e, portanto, não nos obriga a responder sempre aos existentes. Nesse sentido, a ética negativa e seu apelo a um não-existente outrinho como único outro nos casos de procriação tem sabor meinonguiano: aquilo que não existe também pode ser considerado (e merecer resposta), desde que possamos descrevê-lo – ou desde que seja um não-existente que instaura uma situação ética (como no caso da procriação).

Uma das minhas teses centrais em meu livro contra o pensamento atado às descrições (*Excessos e exceções*[1]) é que qualquer referência aos não-existentes ("o homem gordo possível atrás da porta" ou "o homem careca possível atrás da porta", para lembrar os exemplos de Quine) tem que obedecer ao cânone descritivista. Não há uma abordagem milliana para não-existentes; os nomes daqueles que não existem não podem ser designadores rígidos kripkeanos (ou demonstrativos kaplanianos). Dito de outro modo, enquanto Cabrera pode precisar ser "o filósofo negativo de Córdoba que escreveu *El lógico y la bestia*" para ser Cabrera, J. von Kabra não pode senão satisfazer as descrições oferecidas sobre ele em *Porque te amo, não nascerás!* – qualquer não-existente que não

1 BENSUSAN, 2008.

satisfaça essas descrições não será J. von Kabra. (Kripke oferece uma abordagem da referência ao fictício baseada em um fingimento, porém o problema central de que termos que designam não-existentes têm sua referência galgada no uso atributivo permanece.[2]) Não há um mundo possível (kripkeano) em que Sócrates, o personagem de Platão, não seja um filósofo maiêutico – ainda que o Sócrates existente poderia muito bem nunca ter se dedicado à filosofia, mas apenas à navegação.

Personagens não podem ser identificados senão por meio de uma descrição. Não-existentes, aqueles que hipostasiam a não-existência (o não-ser, o nada), dependem de uma descrição para serem encontrados – e, em alguma medida, para serem o que são. Penso que isso ocorra porque não há co-não-existência. Os não-existentes não carregam também a carga do compartilhamento – a sujeira, nos termos de Cabrera, é própria da existência; o nada é limpo (assim como os não-existentes). Os não-existentes não encontram outros não-existentes; eles são aquilo que são como as mônadas de Leibniz, independentemente dos encontros que ocorrem no tempo presente. Os não-existentes não convivem, não coincidem, não se esbarram – a fronteira entre o ser e o nada, tenha ela que forma tiver, imuniza os não-existentes de todo trato imprevisto com qualquer entidade (existente ou não). Dito de outra forma, o não-existente não é um objeto da experiência, mas um personagem conceptual no sentido que ele está inteiramente tutelado por uma descrição e jamais à mercê das vicissitudes do que coexiste, já que não existe. Quando respondemos a um não-existente, não respondemos a um encontro ético, a uma experiência ética ou a uma situação ética – apenas respondemos a uma construção, a uma descrição, a um objeto da razão (ou da ficção).

É certo que Cabrera pode conceber o outrinho, o único outro que importa nos casos de procriação, como sendo virtual, ou

2 KRIPKE, 2013.

potencial, e, ainda assim real. Esse passo o afastaria do caráter negativo da ontologia de sua ética em favor de uma ontologia plana entre os existentes de diferentes modos. Se ele, contudo, considera o outrinho um não-existente que pode vir a existir, mas que moralmente não deve fazê-lo, ele está privilegiando o outro fora da experiência, imune a qualquer encontro, definido por uma descrição em detrimento dos demais outros que, sim, podem escapar de suas descrições e que zanzam pela sujeira da coexistência. Mas ele pode não se importar com isso, afinal a distinção entre experiência e razão (ou entre encontro e ficção) pode ser tomada como mais uma das muitas faces da distinção entre o ser que vale mais e o nada que vale menos, e assim é algo a ser exorcizado. Se a distinção deve ser borrada, a procriação pode ser comparada ao heterocídio, mesmo que o outro do heterocídio envolva um existente. O problema com os não-existentes, que só podem ser encontrados através de descrições, não desaparece facilmente: o outrinho da procriação é, em um sentido importante, incapaz de alterar o mesmo.

Ou seja, não há uma situação futura nem um mundo possível em que o outrinho possa deixar de satisfazer aquilo que eu penso dele: “Aquele que pode ou não nascer”. O outro, enquanto outro, hipostasia a alteridade, que é uma alteração com respeito ao mesmo. O outrinho, que é o único que deve ser respondido nos casos de procriação, é um personagem conceptual da narrativa da ética negativa. O outrinho é um *outro em geral*, ou ainda um *esquema de existente* (que satisfaz a uma descrição). A consequência disso é que não há resposta ao outro nos casos de procriação: os outros são imunizados por um outrinho conceptual e, como consequência, respondemos apenas a nós mesmos – o que quer dizer que não respondemos e apenas fazemos o que julgamos correto. (Haveria um sentido em que se poderia entender eticamente um diagnóstico de Wittgenstein na seção 158 das

Investigações[3]: se o que é correto é o que nos parece correto, não há correção. Um tal entendimento faria um deslocamento ruidoso no que Wittgenstein pretendia com essa observação; o deslocamento poderia ser entendido como uma rejeição de uma ética privada que, em meus termos, implica a ideia de que a ética requer coexistência precisamente porque requer resposta.) Mais uma vez Cabrera pode responder que, ao aderir ao procedimento de exorcizar qualquer maior valorização do existente em contraste com o não-existente, a diferença entre aqueles que eu encontro (e que são existentes) e aqueles que eu não posso encontrar é imaterial – não há diferença entre aquilo que eu penso e aquilo que eu encontro. Porém o problema com o não-existente ainda permanece; porque o não-existente não coexiste, há um sentido em que ele não é um outro. Dito de outra forma, pelo menos nos casos de procriação, a ética negativa não pode dizer que exercita uma resposta aos outros – ela parece ser guiada por princípios, pelos mesmos princípios, independentemente de qualquer alteração que qualquer outro possa promover. Talvez a ética negativa (nesses casos) não possa ser posta em termos de resposta ao outro, já que privilegia um único outro cuja alteridade em relação às premissas da ética negativa é suspeita.

b) Os outros da metafísica e a metafísica dos outros

N'*O sofista*, Platão, ao tematizar o não-ser e como ele tem que de alguma maneira ser para ser outro, inaugura um pensamento da alteração: ele contrapõe, em perpendicular ao ser e ao não-ser, o mesmo e o outro. É o estrangeiro que pensa o não-ser – o nada é associado a um sotaque, a um *estranhamento* em relação aos existentes habituais (ou nativos, ou locais). O outro está permeado de mesmo como o mesmo está permeado de outro: esse permear se expressa no sotaque, a mesma língua falada de um

3 WITTGENSTEIN, 1994.

modo estranho, as mesmas palavras com fonemas alienígenas. O outrinho dos casos de heterogênese na ética negativa é o único outro – e é um outro sem sotaque, sem estranhamento, sem estrangeiridade. Se ele é um personagem conceptual, é parte da paisagem de contemplada pela ética negativa: é um nada que não é ninguém; ou seja, não é senão o mesmo outro em todos os casos de procriação – um outro em geral. Um outro em geral não interrompe (não coloca uma questão que requer uma resposta, não faz uma demanda imprevista). A interrupção é uma categoria do que eu chamo de metafísica dos outros; nos termos de *Excessos e exceções*, a metafísica dos outros com um lugar para a interrupção é uma ontologia sem cabimento tornada em metafísica – ela procura fazer caber aquilo que não tem cabimento sem dar-lhe um cabimento ou, como Anna Tsing uma vez recomendou, apresentar um relato do mundo com a melhor das capacidades disponíveis deixando espaço para outros relatos que não se tornem subservientes. A metafísica dos outros é, em um sentido importante, uma empreitada ética: trata-se de considerar o mundo a partir do ponto de vista da coexistência. E a coexistência pode começar com uma teoria da coexistência, mas ela se transforma rapidamente em um coexistencial, em uma categoria da coexistência. De um ponto de vista da metafísica dos outros, os outros não são pensados em geral, eles são pensados como interlocutores da metafísica – aquilo a que a metafísica responde em um encontro, em uma fricção de relatos, em uma interlocução. Trata-se dos outros como aqueles que requerem respostas, e trata-se de respostas como aquilo que requer outros para demandá-las: as respostas são a continuidade da interlocução, e não o seu ponto final. A resposta não é, assim, uma solução (não é a solução final), mas é antes um adiamento, um deslocamento ou uma insistência. (Vale comparar aqui essa perspectiva com a que Cabrera recomenda em sua *lógica* negativa: os argumentos não são o fim [encerramento], mas parte dos fins [propósitos] da interlocução. Que “nenhum dos cinco mil sentidos está livre de mal-entendidos”,

como escreveu Leminski – e eis de volta o tema do sotaque – é o ponto de partida, já que pensar é da matriz da alteração, que é aquela do mesmo e do outro, que é onde aparece o não-ser do parricídio.[4])

Posso dizer que, enquanto eu privilegio a resposta aos outros não-antecipados, a ética negativa prefere considerar um outro em geral que não demanda nada de específico, mas faz uma demanda geral pela não-existência. Essa diferença faz uma grande diferença entre os casos de procriação e os casos de heterocídio, já que não se mata o outro em geral. (É certo que não se procria o outro em geral, mas, na consideração da ética negativa, aparece sempre e apenas o outrinho que já não intervém senão com a descrição associada aos casos de procriação.) Do ponto de vista da ética negativa, no entanto, qualquer consideração específica acerca dos outros existentes em casos de procriação é não-ética (é psicológica, sociológica ou antropológica de acordo com as caracterizações que Cabrera oferece). Ou seja, não apenas a ética não se coloca em termos de resposta, mas responder é não-ético. A razão parece ser a seguinte: deve-se, moralmente, desconsiderar os coexistentes no caso em que eles são imorais de acordo com minhas convicções e que meu curso de ação é movido por aquilo que eu tomo como moralmente adequado. E aqui parece que estamos próximos de uma metafísica do mesmo, onde tudo pode ser respondido de uma vez por todas, considerando esquemas gerais nos quais todo existente e não-existente devem caber. Em contraste, a ética que se desprende de uma metafísica dos outros não imuniza nenhum outro – nem nos casos de procriação e nem nos casos de heterocídio. Imunizar os outros – exorcizar a coexistência – é dar um passo em direção ao mesmo. E talvez o eixo da ética (daquela que se conecta a uma metafísica dos outros) seja antes esse entre o mesmo e o outro, e não aquele entre o existente e o não-existente.

---

4 Ver “Donna mi priega 88”. In: LEMINSKI, 2015.

Mas – Cabrera poderia dizer – não podemos compactuar com a imoralidade. E, no entanto, é precisamente isso que torna a moral premente e difícil: ela convive na imoralidade, ela é cercada de inabilitações e ela é também uma resposta às impossibilidades. O diagnóstico que faz a ética negativa é precisamente esse: somos jogados na imoralidade por decidirmos seguir existindo, e é dessa imoralidade (do usurpador) que se apresenta nossa situação moral. A moralidade em um ambiente moral é fácil; mais que isso, ela não é mais do que a aplicação de um conjunto de regras morais, formais ou materiais. Em um contexto de imoralidades que leve em conta o contexto, a moral não é sobre responder da melhor maneira possível (e não é sobre salvar sua pele ou sua persona moral, já que isso se faz apenas quando o contexto de imoralidades não é levado em conta). A moral se torna uma questão de metafísica (dos outros) quando ela não pode ser guiada por um procedimento algorítmico independente dos outros que constituem a coexistência. Quando a consequência de nossas ações é a sobrevivência (a usurpação), já não podemos mais alcançar a redenção ética, e é depois da redenção ética que a ética começa a ter lugar. Se a ética está na resposta, ela está na reação de um mesmo a um outro – ela está na resposta ao não-usual, ao sem cabimento, ao estranho. Uma ética da resposta é uma ética do outro – que se instaura porque há mais do que o mesmo (a moral do mesmo está sempre já antecipada e pode ser absoluta, estéril e tautológica para usar os termos que Whitehead queria exorcizar de sua metafísica).[5]

Segue-se que há um dilema moral sem solução final e com demanda de resposta em alguns casos, por exemplo, em que podemos ser sinceros apenas se somos desleais e vice-versa; mas também em alguns casos, por exemplo, em que o outro nos pede algo em conflito com o que pede um *outro* outro. Já agora tenho a impressão de que temos pontos de partida (morais) muito

5 Ver WHITEHEAD, 1938, p. 93.

diferentes: Cabrera parte da falta de valor do que existe (e coexiste), e eu quero partir do sobrevalor do outro sobre o mesmo, mesmo quando o outro está em um contexto de imoralidades. Porém há um elemento comum: o ser ele mesmo não é um valor; é justamente porque o existente precisa sair de si que a ética, o avesso da mera satisfação, envolve o nada. A existência é um peso – e alguns dos seus quilos são de imoralidade – e não um valor. Esse elemento comum gera a metafísica dos outros, já que a coexistência é do que é feita a existência e seu peso. Esse elemento comum também gera a doutrina da ética negativa acerca da procriação: não ter parte na imposição do peso da existência a ninguém. No segundo caso, contudo, há uma redenção do peso da existência no ato moral ilibado que imuniza os outros se eles são imorais. Meu ponto de partida é que é da imoralidade irredimível que a ética emerge; ou seja, daquilo que os outros demandam, mesmo que eles sejam imorais, já que eles carregam de outra forma o peso de hipostasiar a existência. Se pensamos assim, não estamos impondo o peso da coexistência com a imoralidade aos novos existentes, pois aceitar a coexistência não é o mesmo que deixá-la como ela está – agir moralmente é promover justiça, mesmo que em situações irremediavelmente injustas. Que alguém esteja na coexistência e responda a ela é o que pode ensejar uma alteração; o não-existente, por outro lado, não apenas não demanda como um outro como também não responde.

c) A ética é sempre do dia seguinte.

Se tivermos direito a esse ponto de vista que imuniza qualquer consideração acerca da coexistência e se pauta apenas por um único outrinho determinado por uma descrição e se aceitarmos a imoralidade da procriação em geral, quem procria comete uma imoralidade em qualquer caso, já que o vício aqui não é apenas *prima facie,* mas independente de qualquer circunstância. Ainda assim, os casos de procriação têm um dia seguinte. E em um dia

seguinte há demandas e respostas, há ética; há ética no assassino preso, no manipulador declarado, no mentiroso condenado. O dia seguinte muda um tanto as coisas porque o outrinho passa a ser um existente, e assim se evade das descrições que eram tudo o que o caracterizavam. Uma pergunta que parece importar é como agir com o outrinho, uma vez que ele é fruto de uma imoralidade (todos os existentes somos). É certo que não se trata aqui de salvar a persona ética do procriador, uma vez que há um outr(inh)o a ser respondido. Dito de outra forma, o cenário é outro quando se consumou a heterogênese que a abstenção da procriação pretende evitar. Não podemos mais tratar, portanto, de colocar o outrinho em um véu de imunidade e não responder a ele – ele já é um outro existente. De fato, uma vez que o desenrolar de uma heterogênese – ética ou não – começa, as demandas da ética retomam seu lugar. A interlocução de demandas e respostas é sem fim (sem encerramento), uma vez que o peso da existência é também o peso da moralidade mesclado no peso da imoralidade. Procriadores que não respondem ao outrinho agora existente e são imunes a ele parecem, portanto, agindo imoralmente do ponto de vista da ética dos outros (a ética da resposta que se conecta com a metafísica dos outros) quando de qualquer ponto de vista (negativo) sobre a ética.

Isso nos remeteria ao tema da heterossexualidade, já que é nela que repousa o ato imoral da procriação. (Notando que o aborto não é uma opção na ética negativa de Cabrera, visto que se aproxima do heterocídio. De fato, é justamente o outrinho antes da procriação, entendido como o completo não-existente, que interessa à ética negativa – e é talvez justamente por ele ser um completo não-existente que não se trata de uma ética da resposta aos outros.) É na prática heterossexual – e no intercurso – que paira a imoralidade da procriação. Cabrera recomenda então ou (a) a castidade, ou (b) a moderação sóbria, ou (c) tomar todas as precauções para “evitar a gravidez; inclusive manter relações apenas com mulheres que estão deveras convictas de não quererem procriar”. Como Cabrera escreve, apenas (a) pode ser

quase que completamente segura em evitar a procriação. Seja como for, essa postura confere ao intercurso heterossexual um caráter bastante *sui generis* de ser o lócus mesmo da conexão entre o nada e a imoralidade. Parece um gesto crucial que traz em si a maior das temeridades e que, por conseguinte, é o mais precário elo entre a imoralidade do ser e o refúgio do nada. De minha parte – deixando de lado as suspeitas acerca da instância que imuniza as demandas dos outros em favor de um não-existente –, penso que a heterogênese tem muitas camadas e é um processo denso de moralidades (em um contexto, como os demais, de imoralidade). Não penso que seja plausível haver um ponto em que o não-ser encontre o não-ético. Se assim fosse, a recomendação mais adequada, portanto, seria (d) combater as tais práticas heterossexuais onde quer que elas apareçam, na minha vida pessoal ou em qualquer outra instância. Essa seria a postura coerente com uma atenção ao outrinho que, como vimos, é um outro-em-geral, um não-existente. Porém aqui também aparece a sombra do dia seguinte: o que fazer com quem resiste a essa luta? O que fazer com os heterossedutores de toda natureza e, é claro, também com aqueles que se engajam voluntariamente em promover empreendimentos de heterogênese? Uma resposta é, de novo, imunizarmo-nos contra eles e prosseguir na cruzada. Minha resposta é, de novo, oferecer uma resposta a eles – e uma resposta que não é uma solução final pré-fabricada, é uma invenção.

(J2)

A primazia moral do outrinho

Julio Cabrera

Antes de qualquer discussão de ética negativa (e talvez antes de qualquer discussão filosófica em geral), tem que haver esclarecimentos prévios de lógica negativa. O que pretendo quando sustento minhas ideias sobre procriação, aborto ou suicídio é apenas defender certa linha de argumento como sustentável entre outras também sustentáveis sobre outras bases; não a defendo como absoluta ou definitiva. Entretanto, tampouco permito que a minha perspectiva seja eliminada, deixada de lado ou desconsiderada como absurda ou incabível. Também não defendo a minha postura como sendo a melhor, pois isso exigiria critérios também discutíveis. Mas exijo que meu interlocutor admita exatamente a mesma coisa da sua própria perspectiva (como no desarmamento nuclear, no qual todos têm que se desarmar; não posso me desarmar com você armado).

Creio que isso muda algo fundamental em nossas discussões filosóficas; por exemplo, quando defendemos certas ideias sobre procriação, apenas as defendemos como possíveis; deixamos de defendê-las como necessárias. Ao criticá-las, meu interlocutor não tem que provar que minha postura não é necessária, pois isso eu mesmo já concedo; ele teria que provar que ela é impossível, que não se pode sustentar (sobre minhas bases). E é isso que eu quero impedir quando discuto. Tanto em ética negativa quanto em lógica negativa, é proibido matar: na ética não podemos matar o outro; na lógica, não podemos matar o argumento do outro. Podemos

apenas mostrar seus limites, ou relativizá-lo, ou obrigá-lo a reformular-se etc.

Teu texto “O nada ao alcance de ninguém” me encantou; está entre as melhores coisas que se escreveram sobre ética negativa. E você consegue um tom ao mesmo tempo incisivo, comprometido e nunca ofensivo, nem irônico, nem depreciativo, embora forte e apelativo. Dá muito prazer responder a ele, pois obriga a falar do que não estava previsto falar, mas que aos poucos se perfila como indispensável. Entretanto, parece-me que em nada abala a minha perspectiva, porque, simplesmente, apresenta outra maneira de ver apoiada sobre outros pressupostos, como você mesmo admite. E eu creio que é isso mesmo o que acontece sempre em discussões filosóficas. A postura do outro não fica abalada, mas é obrigada a conviver com outras perspectivas. Vou tentar tecer algumas respostas ao que teu texto questiona.

Creio que, em boa lógica negativa, as ideias que sustentamos se baseiam em pressupostos que costumam ser diferentes de arguidor a arguidor. Esses pressupostos podem ser axiomas ou podem ser linhas argumentativas já desenvolvidas, cujos resultados são aceitos. Ora, em toda essa discussão há algo que eu (bem como Schopenhauer, Benatar e muitos outros pessimistas) aceito: que a vida humana não é algo bom, que ela é não apenas sensivelmente dolorosa e muito perigosa, mas, e sobretudo, que ela está afetada pela desconsideração pelos outros, não porque sejamos “maus” ou “perversos” (como nas teodiceias tradicionais), mas por pura sobrevivência, por pura exigência de “dar-nos valor a nós mesmos”; o indispensável anseio de autoestima é uma poderosa arma apontada contra os outros. A vida humana não é “má” (esse é o jargão metafísico tradicional), mas “provoca mal-estar” sistemática e inevitavelmente a qualquer existente, não importam quais sejam as suas características ônticas e empíricas (isso será retomado).

É claro que, se tomamos outros pressupostos – por exemplo, os cristãos, que consideram este mundo como fundamentalmente

bom porque feito por um Deus bom, uma perspectiva da qual não debocho nem rejeito (de novo, em boa lógica negativa) – as conclusões serão outras; com os pressupostos cristãos, praticamente nenhuma das minhas teses se mantém.

Então "Julio Cabrera considera a procriação imoral" (primeira frase do teu texto) não é apenas isso, um "considerar" meu, ou uma ocorrência do momento, mas um árduo caminho argumentativo e intuitivo (composto não apenas de frios argumentos, mas também de sentimentos, em estilo logopático). Sendo o mundo um lugar sensível e moralmente provocador de mal-estar profundo, e sendo o ato procriador inevitavelmente unilateral e manipulador (nascemos sempre dentro de um projeto alheio), muitas vezes em pleno benefício de si mesmo e de outros envolvidos, procriar é um ato irresponsável, tanto quando planejado como quando é fruto de descuido. Coloco isso no início, porque me parece que muitas das tuas questões são respondidas, em última instância, por este *background* pessimista (embora não nos detalhes, claro, de cada questão).

A imoralidade da procriação, como você o vê muito bem, é muito, muito, muito peculiar, e não pode ser comparada com nenhuma outra imoralidade (nem mesmo com a imoralidade do heterocídio, a sua maior semelhança); trata-se, digamos, da imoralidade inaugural, aquela que introduz na cena a inabilitação moral e o mal-estar sensível e moral de alguém que se veria livre desses estigmas (segundo a base pessimista) mediante a abstenção, com o agravante de que a procriação dá prazer, outorga vantagens e benefícios; ou seja, o mal-estar do outro dá lucros. Isso é muito importante para justificar por que nenhuma outra consideração a respeito dos outros envolvidos é moralmente relevante (algo, eu creio, crucial em tua crítica; a tua teoria moral quer levar em conta muitos outros, e não apenas um). O que está sendo feito com o outrinho (se aceitas, insisto, as bases pessimistas) é tremendo, é muito grave, e essa gravidade deve ser dramaticamente levada a sério (penso que grande parte de seu escândalo com os privilégios

do outrinho provém de que você não é suficientemente pessimista, de que você não sente, como eu, toda a "tremendidade" de dar a vida a alguém).

De tal forma que os interesses dos outros envolvidos – na medida em que são manipuladores e buscam o próprio benefício – não são, realmente, moralmente relevantes. E se, com o ato procriador, eles dizem estar procurando o benefício do nascituro por pensarem que a vida é boa, eles, segundo o pessimista, deveriam estudar cuidadosamente, passo por passo, as longas descrições e arguições de Schopenhauer, Cabrera e Benatar.[1]

É isto, a "tremendidade" do ato procriador, o fato de ele ser um jogar o outro na inabilitação moral e no mal-estar, que torna o "não procriarás" numa regra não apenas *prima facie*, mas absoluta. (Eu sei que isso vai contra o espírito da segunda metade do século XX, o espírito deleuziano-derridadiano-rortyano-foucaltiano etc., no sentido da suspensão dos absolutos, mas isso não me importa. Não posso tratar disso aqui *in extenso*; eu sou um relativista e um construcionista em tudo – isso se vê mais claramente em meus escritos sobre lógica – mas penso que há, sim, uma situação humana primordial diante da qual respondemos de infinitas maneiras; a isso chamo, precisamente, a forma do mundo). O que vai ser feito ao outro (aceitas as bases pessimistas) é tão tremendo que nada do que os outros (interessados na procriação) aleguem pode ser mais forte que isso, posto que as suas alegações só podem basear-se em interesses próprios, sejam abertamente egoístas, sejam de indiferença ou de um autointeresse perfeitamente naturalizado.

Nesse sentido, o outrinho precisa de um bom advogado defensor, pois sempre, em torno da procriação, apenas se fala da "maravilhosa experiência de ter filhos" do ponto de vista dos genitores e outros envolvidos, sem nunca perguntar se essa experiência será boa (não digamos "maravilhosa") para o principal

1 SCHOPENHAUER, 2001, livros II e IV; BENATAR, 2006, cap. 3; CABRERA, 2018, cap. 1.

dos envolvidos, o outrinho que, uma vez nascido, terá que agarrar-se desesperadamente à existência que lhe foi dada, o que muitos consideram como "amor à vida". O ético negativo, no que a procriação se refere, é precisamente o enérgico advogado defensor do outrinho, do nascituro, porque ele, tradicionalmente, foi protelado, manipulado e gerenciado como se fosse uma coisa, em seu vir-a-ser (as "considerações" que se tenham por ele, uma vez nascido, não apagam a desconsideração originária do seu "vir-a-ser" unilateral e manipulado; disso falo ainda depois).

Então, o caráter aparentemente absoluto, não *prima facie*, sem exceções, bem antisséculo XX, do "não procriarás", provém fundamentalmente do caráter tremendo do que vai ser feito com esse ser em projeto. Isso, certamente, seria mais intuitivamente entendido se falássemos do heterocídio. Suponhamos que você estivesse criticando um texto meu sobre heterocídio, não sobre procriação. Você poderia trazer à tona a questão da coexistência, da necessidade de levar em conta muitos outros, e não apenas a outridade da vítima, daquele que foi assassinado, mas também a outridade do assassino (que ocuparia o papel do procriador), e dos outros *outros* envolvidos com o heterocídio. Qual seria o intuito desse trazer à tona a coexistência no caso do heterocídio? Justificá-lo moralmente? Explicá-lo? Não posso imaginar como seria justificar eticamente, por exemplo, um marido ciumento que esfaqueia a mulher. Sim, claro, posso imaginar algo como uma explicação do fato. Mas o mero trazer à tona a questão da coexistência, de levar outros em consideração (e não apenas a vítima do heterocídio), não vai fornecer nunca uma justificação moral do heterocídio, pelo menos em bases ético-negativas. Penso exatamente o mesmo sobre a procriação. Eliminar alguém é algo tão tremendo como fazê-lo nascer, pois mexe com o ser mesmo do humano; procriar é ainda pior (como já o autor de *Projeto de ética negativa* sabia), pois a vítima de um heterocídio ainda se poderia defender, enquanto que a vítima de uma procriação é radicalmente indefensa. (Aliás, os privilégios do outrinho provêm, em grande

medida, do fato de ele ser o mais desamparado dos envolvidos no ato procriador.)

Assim, as vítimas "tremendas" precisam (talvez infelizmente) de advogados dogmáticos (não nascidos no século XX, maus leitores de Rorty e de Foucault); o que foi feito com elas (com as vítimas), ou o que será feito, é demasiado terrível para ponderações, discussões e constelações de sentidos. A vítima simplifica drasticamente a argumentação, levando-a a seu mínimo. O apelo à coexistência, pelo contrário, pode suavizar a aspereza moral de quem suprimiu uma vida ou de quem se dá a si mesmo o direito de gerar uma. Em ambos os casos, heterocídio e procriação, alguém se dá a si mesmo todo o direito sobre a vida de outro, total domínio (e, insisto, na procriação mais ainda que no heterocídio, pois esse domínio é da ordem do vir-a-ser, do domínio total do outro). Tudo o que pudermos falar com procriadores ou heterocidas, se os deixamos expor seus pontos de vista, estará impregnado de manipulação (geradora ou destruidora). Qual é o sentido de escutar os vitimadores, de fazê-los interagir num diálogo na sinistra ausência das suas vítimas? É essa uma coexistência que eu tenho a obrigação de atender? (Insistindo aqui em alguns dos pontos de meu texto anterior, muito bem entendidos por você em sua réplica). O total desamparo da vítima (insisto, mais radical ainda na vítima de procriação) exige um não menos total engajamento com ela.

Parece-me que, às vezes, você leva a discussão sobre procriação a um plano ontológico demasiado abstrato. Não é que os não-existentes devam ser considerados tão valiosos e importantes quanto os existentes (parece-me que é contrária a tendência de teu pensamento ético: os existentes importam tanto ou mais do que os não-existentes, uma crença básica importante também, pelo que tenho lido, na posição pró-aborto). Não sinto nenhum entusiasmo em colocar a questão nesse plano ontológico muito geral (que na época da "Crítica...", admito, me interessava mais). Como disse no texto anterior, creio que a procriação é um

caso de "ontologia aplicada", e me empolga mais descer aos detalhes desse caso, mais do que me remeter a uma questão ontológica geral em torno de ser e do nada, do existente e do não-existente (mas talvez isso seja uma cegueira minha, e eu deva reconsiderar).

Pois eu penso que o outrinho não é simplesmente um não-existente; ou, melhor, ele é um não-existente muito peculiar. Penso que o outrinho não deva ser levado em especial consideração ética por ser um não-existente, mas por ser um não-existente muito especial, que está sendo planejado como existente dentro de projetos alheios sem qualquer chance de escolher. É um não-existente injustiçado, manipulado, e é isso o que importa. Você escreve: "[...] o outrinho que não existe torna irrelevante qualquer *outro* outro que passa a não precisar (eticamente) ser respondido". E, sim, assim é realmente. Mas o outrinho não tira esse imenso privilégio do longínquo fato ontológico de ser um mero "não-existente"; a sua vantagem não é sobre os existentes por meramente ser um não-existente, mas por ser um não-existente sendo manipulado por existentes. É a manipulação o que lhe dá direitos especiais, e não o fato de ser um não-existente.

Não há aqui, pois, nenhum privilégio geral, ontológico, do nada sobre o ser, mas um privilégio ético de um manipulado para tentar se salvar da manipulação, de um prejudicado se livrar de um prejuízo (aceitas as bases pessimistas). Argumento também em meu livro sobre essa questão de dar direitos a um ser não-existente; é claro que o próprio não-existente não pode ser sujeito desses direitos, mas nós, já existentes, e na medida em que ainda pretendemos ser éticos, podemos, sim, ver os direitos desse ser não-existente, o direito de não ser jogado num mundo de valor muito duvidoso de maneira unilateral para benefício de outros.

Assim, nessa situação dramática (mas cuja dramaticidade tem que ser sentida na pele, não apenas pensada com o cérebro; em geral, fico estarrecido com a indiferença e a frieza com a qual as pessoas "têm filhos" no que chamo de "concepção patrimonial"

da procriação), eu não devo nenhuma resposta ética aos manipuladores, aos vitimadores, assim como não devo uma resposta ética ao político corrupto que declara pela TV, numa situação de CPI, que, sim, que ele desviou dinheiro público, mas que tudo o que fez de errado o fez "por amor à sua família", como já vi alguém declarando. De maneira que o outrinho não tem nenhum privilégio especial sobre os existentes pelo simples fato de ser um não-existente, mas pelo fato de ser um não-existente vitimado por existentes, e que não tem ninguém que o defenda.

A questão das descrições. Isso é fundamental, porque me obriga a introduzir outras categorias que eu não tinha trazido à tona nessa discussão. Você diz, muito interessantemente, que "[...] qualquer referência aos não-existentes [...] tem que obedecer ao cânone descritivista". "Personagens não podem ser identificados senão por meio de uma descrição. Não-existentes [...] dependem de uma descrição para serem encontrados". E você diz que talvez isso aconteça, precisamente, porque com personagens, ou entre personagens, não há coexistência, não carregam a sujeira da existência, são limpos como o próprio nada. O não-existente é um "personagem conceitual, no sentido de que ele está inteiramente tutelado por uma descrição e jamais à mercê das vicissitudes do que coexiste". Posso aceitar tudo isso sem aceitar que, por isso, "quando respondemos a um não-existente, não respondemos a um encontro ético [...]"; creio que não respondemos a um encontro ético no sentido da tua ética do outro, de uma ética da coexistência, mas quero mostrar que, sim, respondemos a um encontro ético negativo com o não-existente na medida em que este aparece em situação de vítima.

Aqui é crucial uma distinção entre dois tipos de "descrições", que podemos entender melhor em quadros "continentais" (heideggerianos, gadamerianos, merleau-pontyanos ou sartreanos) do que com Kripke e Quine. Há descrições meramente empíricas e há o que gosto de chamar "descrições estruturais". A descrição do não-existente Dom Quixote como um louco que acredita ser um

cavalheiro andante é empírica e ficcional; ele realmente se exaure em ser isso. Mas o outrinho não é um "não-existente" desse tipo; ele não é um personagem de ficção, na medida em que ele pode ser descrito através de descrições estruturais baseadas numa situação humana que conhecemos perfeitamente. O outrinho é um não-existente do qual eu sei perfeitamente que, de vir a existir, será: *um ser terminal – afetado pela inabilitação moral – sensível e moralmente prejudicado pelo mal-estar – obrigado a lançar mão de poderosos mecanismos de defesa para poder sobreviver – compelido a criar uma forte autoestima – e que, mesmo assim, será vítima de doenças físicas, de fenômenos naturais agressivos e de agressões de outros humanos – que todos seus momentos de alegria e realização serão arduamente conquistados contra a pressão de uma estrutura terminal que acabará por devorá-lo, apesar de todos seus esforços*. Isso é uma descrição estrutural, e ela não descreve um personagem fictício; é, sim, um "personagem conceitual" (isso é o contrário de um personagem fictício, apesar de você usar as duas expressões como sinônimas), no sentido de ser uma descrição geral baseada no que sabemos sobre o humano (e, nesse sentido, não creio ser errada a tua expressão "outro em geral", mesmo que seja utilizada por você num sentido crítico e contestador).

Já em escritos longínquos meus, eu buscava distinguir entre aquilo que pode ser previsto antes de um ser humano nascer (isso é o estrutural) e aquilo que não pode ser previsto (por exemplo, se o filho será torcedor do Flamengo, se gostará de estudar, de viajar a Europa etc.). A ponderação ética antinatalista baseia-se, sim, em descrições, mas não em meras descrições empíricas ou eventuais, nem em descrições fictícias de personagens literários, e sim em descrições estruturais que levam em conta a situação humana; se não fosse assim, se o pessimismo estivesse baseado apenas em características empíricas do mundo, ele poderia ser contestado (e já o é, por exemplo, pelos melioristas, que acreditam num "admirável mundo novo" que tornará a vida cada vez melhor); pois,

nesse caso, poderíamos procriar apostando que o nosso filho terá predomínio de características empíricas positivas sobre as negativas (aliás, é assim que habitualmente se procria, com total inconsciência de a existência ter uma estrutura, de que o mundo tem uma forma; as pessoas – e entre elas a maioria dos filósofos – apenas visualizam o que aparece dentro do mundo, não o mundo mesmo).

É claro que, diante de um não-existente personagem de ficção, não respondemos eticamente, mas, diante de um não-existente descrito estruturalmente, sim, respondemos. Podemos sentir que temos uma responsabilidade ética de salvaguardá-lo dos rigores da vida que lhe estamos dando para nosso próprio benefício ou pela nossa atrapalhação. Insisto: o outrinho não é um não-existente qualquer, mas um não-existente muito especial (por isso sinto receio de levar essa discussão para o plano puramente ontológico, do existente e do não-existente; trata-se aqui de um não-existente eticamente qualificado). Quando tiramos as propriedades de um personagem de ficção, como Dom Quixote, ele desaparece; mas, quando tiramos as propriedades estruturais de um possível filho, não desaparece esse filho que iríamos ter, mas o ser humano enquanto tal. Somos antinatalistas não para evitar que alguém gere um novo torcedor do Flamengo, mas para evitar, pura e simplesmente, que nasça um ser humano qualquer na medida em que já conhecemos sua estrutura (e por isso a tua expressão "o outro em geral" não é errada para descrever a minha posição).

Se o risco da procriação fosse não gerar um novo torcedor do Flamengo, a procriação não poderia ser condenada eticamente, porque seria legítimo esforçar-se por tentar procriar alguém que não fosse torcedor do Flamengo, e poderíamos perfeitamente triunfar nessa empreitada. A procriação pode ser eticamente condenada, porque não podemos fazer nenhum esforço para evitar gerar um ser com todas as suas propriedades estruturais, que conhecemos perfeitamente, antes de ele nascer. (Hannah Arendt mostra total cegueira estrutural quando, em seu livro *A condição*

humana,[2] considera cada criança que nasce como um *Novum* absoluto; essa aluna de Heidegger não entendeu nada do mestre).

O outrinho deve, pois, ser privilegiado não por ser um não-existente, mas por ser um não-existente que planeja ser manipulado por existentes, e porque sabemos perfeitamente que o que os existentes lhe darão terá as propriedades estruturais que provocarão seu mal-estar profundo e seu ansioso desejo de se defender, até ser finalmente derrotado pela estrutura terminal do ser que lhe será dado. O outrinho tem a primazia moral absoluta na questão da procriação na medida em que ele pode ser descrito por descrições estruturais; é claro que não teria essa primazia se considerássemos apenas descrições empíricas (como ser torcedor do Flamengo ou gostar de falar francês). Decidimos não procriar em base de tudo o que sabemos sobre o nascituro, não em base do que não podemos saber.

Gostei muito da hipótese de uma "ética privada". Eu já disse em meu e-mail anterior que, num ambiente alienado e manipulador, talvez a ética tenha que ser privada (eu sou um daqueles que pensam que um único indivíduo que se opusesse às leis racistas do Nacional-Socialismo estaria certo contra tudo e contra todos). Parece-me que você tem mais expectativas que eu na coexistência entre humanos (em frases como "A metafísica dos outros é, em um sentido importante, uma empreitada ética: trata-se de considerar o mundo a partir do ponto de vista da coexistência"); mas que acontece quando a coexistência está envenenada? (e a tese da inabilitação moral sugere que está sistematicamente envenenada). (Pode-se consultar meu texto "Com receio do outro", uma resposta a Gabriela Lafetá.)[3]

Parece-me que você considera o outrinho como uma espécie de tirano moral, que pretende prevalecer sobre qualquer existente

---

2 ARENDT, 2014. Ver meu texto "Três críticas contra a concepção afirmativa do nascimento em Hannah Arendt", na segunda parte deste livro.

3 "Com receio do outro: resposta a Gabriela Lafetá". In: CABRERA, 2008, p. 177-192.

que venha opinar sobre seu nascimento. Você coloca o ético no terreno da coexistência e quase que acusa o pobre outrinho por querer impor seu ponto de vista, não estando ele – na concepção ficcional do não existir – nem sequer afetado pela coexistência. Você diz: "[...] o não-existente não coexiste, há um sentido em que ele não é um outro". Mas, se o outrinho não coexiste, não é por culpa dele, mas porque ele não está em condições de coexistir (e opinar sobre seu próprio nascimento); é precisamente a coexistência o que lhe está sendo unilateralmente imposto. Ele está sendo "jogado na coexistência". Isso não é culpa dele, mas parte da sua penúria. Por ser um não-existente, é acusado de não coexistir, e parece que se lhe oferece unilateralmente a coexistência como se fosse uma dádiva; sem mostrar que essa coexistência está eivada de manipulação e de violência. É claro que ele não é um outro, pois a sua outridade está sendo manufaturada por outros *outros*, estes sim plenamente coexistentes, manipulando o outrinho desde uma confortável coexistência e condenando-o a coexistir alguma vez. "Talvez a ética negativa (nesses casos) não possa ser posta em termos de resposta ao outro, já que privilegia um único outro [...]". Sim! Mas espero ter deixado claro por que esse privilégio não é gratuito nem arbitrário, mas fortemente motivado.

Você escreve, seguindo a concepção ficcional do não-existente, que o outrinho "[...] não é senão o mesmo outro em todos os casos de procriação – um outro em geral. Um outro em geral não interrompe (não coloca uma questão que requer uma resposta, não faz uma demanda imprevista)". Entendo perfeitamente que isso seja assim em tua metafísica dos outros, mas não, certamente, na ética negativa. Pelo que falei antes, é claro que esse outro em geral – ou, em meus termos, esse outro descrito estruturalmente – faz um apelo, não como sujeito, mas apela a nós, existentes já em coexistência, para que percebamos que ele não pode ser tratado como mero objeto; ele não coexiste, não apela desde si mesmo, mas nós, como existentes coexistentes, sim, temos elementos suficientes para pensar esse apelo do outro estrutural e

agir em consequência. O que sabemos desse outro estrutural – ou geral – é suficiente para tomar uma decisão entre uma procriação forçosamente manipuladora, unilateral e prejudicial (a opção corriqueira) ou por uma abstenção que salvaguarda e adia nossos próprios anseios e interesses.

Assim, nos termos de *Sofista*, de Platão, é claro que a ética negativa aponta para um "mesmo", e se recusa a abrir a discussão "a outros". Sim, sim. Quando o outro está alienado, a opção correta pode ser a opção pelo mesmo, por que não? Isso acontece quando – como nos casos da procriação e do heterocídio – o mesmo é o lugar da moralidade e os outros, o lugar da manipulação e a objetivação consensualmente aprovada. O século XX – deleuziano-derridadiano-rortyano – nos acostumou à ideia de que o bem está sempre do lado da diversidade e o mal, do lado da unicidade. Mas as coisas são mais flexíveis e pegajosas; às vezes, em tempos de penúria, temos que privatizar a nossa ética e optar pelo mesmo; os caminhos não estão definidos de antemão. Um verdadeiro estado de liberdade não é um estado em que o dogmatismo tenha sido banido, mas um estado no qual o dogmatismo possa ser opção, não destino.

Às vezes podemos querer o descabido, mas nem sempre. Em certas situações pode ser bom considerar os outros específicos, mas em outras, o "outro em geral" pode ser melhor. (Penso que a procriação seja um desses lugares fluídos.) A ética negativa propõe alguns caminhos nos quais apostar pelo mesmo pode ser bom. (Se estivéssemos discutindo, digamos, sobre voto e democracia, ou sobre delinquência juvenil, talvez eu adotasse abertamente uma metafísica da coexistência.) O caso da procriação é emergencial; de pronto socorro. Não é um problema ético qualquer. É um problema tão terrível que talvez nos obrigue a adotar um dogmatismo que já tínhamos decidido abandonar em outros assuntos.

As últimas considerações são sobre moralidade e imoralidade. Você não nega a tese da inabilitação moral (na

verdade, ela está exposta pela primeira vez em meu novo livro, *Mal-estar e moralidade*), mas aponta que a moralidade surge, precisamente, num ambiente de imoralidade. Isso é uma exumação de um tema fichteano (que considerava este mundo horrível perfeitamente apropriado para tentar ser moral), e eu concordo com isso. Só que penso que isso se aplica a já existentes, não colocando nenhum tijolo no muro da procriação, no sentido de aceitá-la como ato ético. É perfeitamente legítimo aceitar a imoralidade geral como o ambiente mais apropriado para instaurar a moralidade, mas isso ainda não dá qualquer sentido a trazer alguém ao mundo para que faça isso. Na verdade, a instauração da moralidade no meio da inabilitação constitui, para quem já está vivo, um dos mecanismos reativos de criação de valores contra os avanços inexoráveis da terminalidade do ser. Mas para que trazer alguém ao mundo para que lute ingloriamente contra os avanços inexoráveis da terminalidade do ser? Para que trazer alguém a um mundo terrivelmente perigoso e depois fazer tudo para protegê-lo dele?

Claro que isso teria sentido se não adotássemos as bases pessimistas; mas não me pareceu que você as contestasse; em nenhum momento me pareceu que você defendia que o mundo fosse um lugar bom, ou que a vida fosse boa. Se a ética é uma resposta a impossibilidades (e eu aceito isso), para que procriar alguém para ele-ela dar resposta a impossibilidades? (Insisto, há que se captar essa peculiaridade ética radical da procriação, que a torna incomparável com outras imoralidades). Alcançar a redenção ética depois de ter procriado? Se aceitarmos que, ao procriar, manipulamos e prejudicamos, procriar é a ação antiética inaugural; de que vale tentar ser éticos depois disso? Não era mais ético se abster? (Velhas ladainhas do "Projeto..." de 89).

Parece-me que, nestas últimas reflexões, você sugere que algo que é feito depois da procriação, agora sim, afundados na coexistência, poderia redimir da admitida imoralidade do ato procriador (mas não sei se entendi bem). O mesmo da abstenção é

conduzido agora para o outro da coexistência pós-procriação. É claro que aqui mudamos o foco; nosso problema era a procriação, não a educação ou o tratamento do outrinho agora existente; penso que, uma vez produzida a catástrofe do nascimento, todos os deveres são poucos para o outrinho já existente (penso que os filhos não tenham dever nenhum para com os genitores enquanto genitores; e isso aponta para o radical fracasso de toda "educação").

Você escreve: "Já agora tenho a impressão de que temos pontos de partida (morais) muito diferentes" (4). Sim! E, em lógica negativa, isso é perfeitamente admissível. "Meu ponto de partida é que é da imoralidade irredimível que a ética emerge; ou seja, daquilo que os outros demandam, mesmo que eles sejam imorais...". Aceito isso entre já existentes, mas não entendo como a imoralidade inaugural pode ainda permitir que a ética surja; ela poderá emergir apenas das imoralidades intramundanas. Por isso não concordo com "Se pensamos assim, não estamos impondo o peso da coexistência com a imoralidade aos novos existentes [...]". Mas como que não? Impomos inauguralmente uma coexistência, sabendo que se trata de uma coexistência imoral, para tentar depois, *a posteriori*, construir a moralidade dentro dessa imoralidade inaugural; o filho poderá "se dar bem", mas sempre dentro de um jogo que nunca decidiu jogar, e nada do que aconteça depois fará com que essa escolha tenha alguma vez acontecido. Também de um heterocídio posso fazer emergir moralidade; a moralidade jorra de qualquer imoralidade. Aceito, sim, essa visão da moralidade para já existentes.

Assim, a "ética do dia seguinte" já não está em ambiente natalista (ou antinatalista). Quando "[...] o outrinho passa ser um existente", já temos outro panorama. Você diz que, quando ele está nessa nova situação, "se evade das descrições que eram tudo o que o caracterizavam" (p. 5). Espero que a minha distinção entre descrições empíricas e descrições estruturais tenha esclarecido esse ponto. O outrinho existente ganha agora determinações empíricas, mas nenhuma delas curará a ferida de ele ter sido drasticamente

desconsiderado em suas descrições estruturais, que assinalavam claramente seu sofrimento, sua penúria e a recomendação ética de não fazê-lo nascer; agora ele terá que lidar com a penúria (terá que "gostar da vida"), apenas para benefício de seus genitores. Nenhuma de suas descrições empíricas conseguirá tomar por assalto seu ser estrutural, que aconselhava eticamente a não existência. Nada se pode fazer – em ética negativa, claro – no intramundo que resolva as máculas estruturais que poderiam ter sido evitadas. Você mesmo diz: "[...] o cenário é outro quando se consumou a heterogênese que a abstenção de procriar pretende evitar" (5). Os genitores precisarão de uma ética para "educar" o outrinho existente, mas ela não poderá ser mais uma ética negativa. No mercado filosófico, há éticas de todas as cores para justificar a procriação. E também o heterocídio, o aborto e muitas outras coisas.

Interessantíssimo epílogo sexual. A procriação é um perigo para heterossexuais. Curiosamente, a tua solução (d) me parece fornecer um conteúdo filosófico para o preconceito (e para o *argumentum ad hominem*) de que o antinatalismo seria uma postura sustentada por homossexuais, na medida em que o risco de procriação seria nulo em suas práticas. (No fundo, os antinatalistas seriam seres humanos que não sentem desejos por mulheres e para os quais, então, a receita antinatalista não custa esforço). Eu não seria, em absoluto, de acordo com essa linha de "combater as tais práticas heterossexuais onde quer que elas apareçam", nem me parece que isso seria "a postura coerente com uma atenção ao outrinho". (Isso seria a versão filosófica; a versão preconceituosa seria: "Admita que está defendendo o antinatalismo por ser homossexual; seja coerente".) Pareceria aqui que toda essa defesa do outrinho seria um disfarce da opção homossexual. (Por favor, não estou dizendo que você defenda isso nesses termos; mas penso que você possa estar fornecendo conteúdo filosófico para esse preconceito.)

Bom, a minha filosofia da sexualidade é complicada e está exposta também em meu novo livro; meu último curso de ética na UnB foi sobre ética e sexualidade, e Fabiano Lana escreveu um trabalho sobre isso em outra disciplina minha anterior. Mas, para dizer aqui o mínimo, a ética negativa faz uma distinção fundamental entre abstenção e abstinência, e pensa que uma vida sexualmente exuberante (hétero ou homo) pode ser uma vida perfeitamente ético-negativa se evitar a procriação. Isso é difícil, mas não tanto se tomam-se precauções partilhadas (isto foi um tema do Thiago Lenharo mais do que meu). Não há por que se tornar abstinente nem se proibirem práticas heterossexuais apenas pelo risco de procriação. Assim, não penso que tua solução (d) seja a mais coerente com a ética negativa. Aos heterossexuais, eu aconselharia serem exuberantes e cuidadosos.

Uma segunda questão é que eu não dou muita relevância, na minha filosofia da sexualidade, para a articulação heterossexual-homossexual. Para mim, a articulação mais interessante seria entre heterossexual-homossexual (por um lado) e a perversão, pelo outro (perversão no sentido freudiano, a sexualidade infantil, não concentrada nos órgãos sexuais e que pode distribuir-se por todo o corpo). Eu inclusive comparo essa articulação com a maneira (igualmente perversa polimorfa) de fazer filosofia (um tema que desenvolvi num velho artigo[4]). Eu penso que é a sexualidade perversa que se afasta mais radicalmente do perigo da procriação, e não o homossexualismo. Meu antinatalismo, se buscássemos as suas bases sexuais, não estaria ligado com nenhuma "censura do heterossexual", nem muito menos com uma promoção do homossexual, mas com a prática comedida da perversão. Mas isso tem que ser mais pensado.

4 CABRERA, 1997.

(H3)

A interrupção como negação: explorações no espaço lógico das éticas negativas

Hilan Bensusan

Julio Cabrera inaugurou uma maneira de pensar na ética: aquela que recusa todo compromisso – e, portanto, todo valor – ao ser, ao que existe. Trata-se de uma recusa à afirmação ou à celebração da carga que tudo o que existe deve portar por ter feito uma hipóstase, que transforma o ser em um substantivo: o existente. É certo, já depois de muitos milênios de parricídio, que a hipóstase não é ainda a substancialização, já que nem todo substantivo é substancial. Há já aqui uma imperfeição do existente; não por sua finitude ou por sua limitação, que apontaria em direção a haver pouco ser naquilo que existe, mas antes por uma insuficiência do ontológico mesmo – é o ser que não se hipostasia em substância, que se dá como existente sendo morno, impermanente e alterável, pegajoso, mas sem agasalhar, inóspito. De acordo com essa maneira de pensar a ética, a pergunta pelo valor não vem depois de uma afirmação do que existe, mas antes se recusa a tal afirmação e se coloca mesmo diante do desvalor do que existe, da imoralidade da aposta em existir por existir, na inadequação da escolha pela sobrevivência.

Uma tal ética – negativa, e não afirmativa – seria uma ética que se desloca para aquém da existência; em uma desistência – diz Cabrera – ou antes em uma existência que desiste, em uma *dexistência*, já que não trata de desistência senão quando algo ainda existe. A desistência – ou a dexistência – é uma atitude

negativa diante do ser que se mantém na existência olhando para aquém dela e se colocando as questões embaralhadas das crianças acerca da vida e da morte antes de tratar as questões éticas dos adultos (de acordo com a distinção das primeiras páginas da *Crítica* de Cabrera[1]). A existência é, ela mesma, um acordo com a usurpação, um exercício de inabilitação moral, uma fonte de náusea – não a existência vista de fora, mas aquela que quem pensa eticamente hipostasia; a existência situada e sempre sitiada. “Tenho uma náusea que, se pudesse comer o universo para o despejar na pia”, escreve Álvaro de Campos, “comia-o. Com esforço, mas era para um bom fim. Ao menos era para um fim”.

A ética negativa sistematicamente rejeita que caiamos de amores pelo ser. É certo que estamos no ser se existimos e não podemos deixá-lo de lado quando pensamos e nem sequer podemos deixar de pensar no ser; porém não é ele, mas sua negação, que orienta a ética. A atitude da ética negativa é a de que o apego ao ser não conduz a ética – ainda que a situação de ser seja a condição de possibilidade de qualquer ética. Uma pergunta que surge do caráter negativo da ética é talvez de cunho lógico (ou talvez mesmo a única pergunta de cunho lógico): que é a negação ou, antes, o que se faz quando se nega? Como há muitos procedimentos lógicos – formais ou não, formalizáveis ou não, sistemáticos ou não, sistematizáveis ou não – a pergunta geral sobre a negação se esvai. Não podemos tratá-la senão por meio de um certo ar de família em cada um desses procedimentos, e talvez esse ar de família dê origem – para usar outra imagem emaranhada com essa por Wittgenstein – a um espaço lógico: como as cores ocupam o mesmo espaço lógico, e também as razões, assim é com as negações. O espaço lógico das negações aponta para o espaço lógico das éticas negativas.

Ainda que eu não possa encontrar uma maneira de contemplar esse espaço lógico, creio que haja um modo de começar

1 Ver CABRERA, 2014.

a explorá-lo contrapondo a negação de que faz uso Cabrera em seu sistema de ética negativa – e que descrevo como uma decisão de abstenção – com uma outra negação – que chamo de *interrupção*. Na primeira negação, ao existente se contrapõe o não-existente; decidimos pelo não-existente ao nos abster de da hipóstase (da geração de existentes). Trata-se de negar o ser através da abstenção de ontogênese (de heterogênese, como eu chamei em um texto anterior nessa controvérsia, ou de procriação, como Cabrera chama usando um termo mais habitual). Na segunda negação, em contraste, à hipóstase se contrapõe uma interrupção – não é mais o existente que existe, é outra coisa que existe em seu lugar. O ser do existente é rachado, cindido e invadido – é outro que, por seu intermédio, se aloja no seu ser. A desistência de ser, para compor uma ética negativa, é uma decisão. Se, em uma negação, o escopo está no outro existente, na outra está no que sou quando existo; é o que sou quando existo que é atravessado pelo outro existente, interrompido, destituído. Em ambos os casos, a negação e a ética negativa se enredam com o outro existente, aquele personagem em torno do qual gira a ética se ela se distingue de um exercício renitente de cuidado de si.

Para entender a interrupção como negação – e a hospitalidade radical como ética negativa –, talvez possamos começar com a noção de terminalidade, sobre a qual Cabrera insiste em um texto que li em seu filme *La forma del mundo*.[2] A insuficiência do ser, que se traduz na alterabilidade do que é e na natureza rarefeita do pensamento, torna-o refém da terminalidade: não porque o ser termine, mas porque ele é feito de terminalidade. É como se o ser não fosse mais do que becos sem saída, fronteiras muradas, cercas de arame farpado e grades. A ontologia é um exercício de limitação, de acabamento, de terminação, ela mesma produz um mal-estar, uma náusea de estar preso, já que o ser é grilhão. Ou seja, o existente, aquele que hipostasia o ser, é que

2 *La forma del mundo*, direção de Cabrera e Pimentel, 2018.

habita sua terminalidade e que respira o ar nauseabundo que emana de ser a si mesmo, de estar confinado em si mesmo. A náusea de estar preso não é, ela mesma, a angústia de um nada, é um horror ao ser – o não-ser não é aquilo que merece esforços para evitar, mas é onde notamos um fora do que somos, um ponto de fuga. Levinas (sobretudo em *De l'évasion* e em *Le temps et l'autre*[3]) apresenta a encruzilhada de terminalidade que o ser impõe ao existente: estamos confinados no ser, e escapar pela morte nos faz escapar para a anonimidade; na morte, o sujeito deixa de ser existente, porém também deixa de ser sujeito. Ou seja, o sujeito tem que existir, porque senão ele não é sujeito; ou sujeito existente ou nem sujeito nem existente – é esse o dilema do existente, digamos do *Dasein* (do ser-esse-aqui). Há sentimentos que revelam o animal distinto da jaula; eis por exemplo a vergonha e a preguiça. A vergonha me desloca daquilo que sou, é o sentimento da intenção de sair do confinamento, de ser outra coisa, ainda que qualquer outra coisa que eu seja esteja refém da vergonha. A preguiça, quando não é apenas um lapso na inconsciência, é uma desistência momentânea de ser aquilo que eu sou; aqui o sujeito se separa de sua agência e de sua existência; ele se sente só diante daquilo que ele é – por um lapso, ele se separa de seu ser, ele desfaz a hipóstase. A ética negativa, segundo me parece, começa nessa imagem do ser como confinamento, como inabilitação. O confinamento é a terminalidade: corro para um lado, corro para outro e não me deparo senão com paredes, com impossibilidades, com fins.

Como uma ética, ela se importa com os outros existentes, com aqueles que estão confinados neles mesmos. Os outros são produtos de outras hipóstases, compartem o confinamento ainda que em outras celas – mais que isso, carregar o ônus de existir é carregar o ônus de coexistir, já que não existe senão uma colônia prisional com diversas formas de recinto, de grade e de limitação.

---

3 LEVINAS, 1982; 1979.

Ser-esse-aqui é estar entre os outros sob uma forma, em uma situação, submetido a uma condição. Os outros são aquilo que eu não sou – e é por isso que eles são meu não-ser; eles são o ser completamente outro que os parricidas se acostumaram a associar ao nada. O outro existente está nos meandros de outro confinamento. Ele está nas maresias do ser, é certo, porém em outras maresias e a náusea de existir lhes chega às bordas de outras maneiras. Sobretudo, o confinamento do outro não é o meu confinamento: eu não sou o outro, eu não posso ser o outro, ainda que seja no espaço onde há o outro que eu fico confinado desde minha ordem de prisão (i.e., minha hipóstase). Uma ética negativa considera a condição ética com respeito aos códigos das prisões; é por isso que as observações de Primo Levi (em *Os afogados e os sobreviventes*)[4] sobre a zona cinzenta onde algozes são também vítimas não são notas sobre ética aplicada ou sobre a biopolítica do *lager*, mas elas surgem como prolegômenos a toda ética negativa. Os dilemas aparecem no contexto prisional e podemos pensar a negação através dessa imagem: há o fora, o grande fora, alheio a todo confinamento (e, portanto, a todo ser) e que nega cada uma das celas, cada uma das jaulas; há também os outros prisioneiros em outros recintos que são (confinados) também, mas não se confinam pelo que me confina, já que não são o que eu sou. Os outros não negam a terminalidade; eles negam a terminalidade que me encontra, que se apega a mim. Já o fora não é terminal; é o ponto de fuga, para onde o prisioneiro escapa se se evade – mas ali não há nada, nada é, nem sequer aqueles que ainda não foram presos e que perambulam por ali vislumbrando um sol que não nasce quadrado. Ali não há outros, não há outros existentes – ainda que para lá dirijamos nossos planos de fuga, lá projetamos um ser que não sou; é de lá que aparecem as forças dos desejos. Os desejos nos conduzem para o nada – sua satisfação coincide com a decepção; mantê-los sempre ativos é estar sempre fugindo e nunca

4 LEVI, 1990.

alcançar um refúgio. É que não há refúgio, ou antes nada existe no refúgio. E ainda assim o desejo aponta para fora, para fora de si, para fora do que eu sou. O desejo aponta para uma alteração, para onde eu não estou.

Se pensamos a negação como interrupção, pensamos na negação como aquilo que ocorre dentro do complexo prisional mesmo que haja muros e um nada para além dos muros. O ser – o confinamento – é ele mesmo cindido, rachado, feito de caquinhos. É o meu ser que é interrompido, já que o confinamento em geral não tem soleira; é ao pé do meu quinhão de ser que batem à porta – ao ser não se telefona, não se manda mensagem de texto. O que ocorre na interrupção é que a coexistência deixa de ser o pano de fundo que me traz à cela da minha hipóstase e passa a ser um outro prisioneiro à minha grade, um outro prisioneiro que irrompe na minha cela e que me apresenta um pedido que não é mais do meu mesmo, mas que requer uma resposta e me impinge uma decisão. Eis aqui, na figura do negativo como interrupção, como surge a situação que inaugura a ética: um outro que pede, que pede uma resposta. Nenhuma das colagens grandiosas que eu fiz na minha cela para que eu suporte o confinamento, nenhuma das artimanhas que permitem que da minha parede eu enxergue linhas de fuga e contemple, com olhos engajados, vãos pelos quais tudo me parece mais suportável, já que surgem avenidas que parecem saídas, nenhuma dessas minhas decorações de cela – nem meus sistemas metafísicos, nem o enfileiramento das conquistas das ciências e nem sequer meu sistema moral acabado e retocado – está à prova de interrupção. É esse o caráter cindido sobre ele mesmo, traiçoeiro, incompleto e repleto de outro que confere ao ser uma ética negativa baseada na interrupção. O outro que bate à minha cela não está previsto no sistema das coisas que ocupa minhas paredes – não está antecipado, não cabe na minha imagem e nem na minha semelhança. E o outro ao pé da cela pode ser um qualquer, e seus pedidos podem me colocar em uma situação de responsabilidade. Essa responsabilidade, ela sim, pode ter um

caráter que contrasta com a terminalidade, com o confinamento de tudo o que existe – a responsabilidade é ilimitada, não termina e nem sequer termina quando termina minha hipóstase e deixo de ser existente (deixando de ser sujeito).

Essa responsabilidade interminável diante do confinamento é a cena em que aparece a inabilitação moral – e é talvez, ela mesma, a responsabilidade interminável, que nos coloca no confinamento, já que existir é estar à mercê do que conosco coexiste. À mercê não porque nos podem ferir ou nos podem impedir o caminho – e é certo que podem – mas à mercê porque nos pedem e nos obrigam a decidir como responder. É essa interrupção que importa de um ponto de vista negativo: somos responsabilizáveis, somos postos a dar respostas que criam uma cisão dentro de qualquer das nossas celas mesmo aquelas com as melhores decorações metafísicas ou morais. A ética negativa aqui é uma espécie de impossibilidade que se associa ao esquálido que é o ser, à náusea grudada na existência. (É aqui que se conecta a terminalidade – o confinamento compresso na responsabilidade interminável – com o pluralismo, como Cabrera faz no texto que li em *La forma del mundo*.[5])

É certo que podemos fechar os buracos da cela e nos contentar com nosso confinamento, com nossa própria jaula – não precisamos responder a nada. Podemos apenas cuidar de nossas paredes – de nossos sistemas metafísicos e morais. Se agimos assim, estamos agindo de um modo afirmativo, estamos celebrando o ser, afirmando nosso ser e não desistindo dele; a atitude afirmativa é a de não se deixar interromper, já que vale muito o que estamos fazendo, vale muito nosso quinhão de ser, vale muito nossa existência. A atitude dexistente é a de alojar a interrupção, abrir a porta e considerar que a interrupção é o que, por um instante e na coexistência, me arranca da náusea de mim, da náusea de ser o que sou: é assim que a hospitalidade é negativa.

---

5 *La forma del mundo*, direção de Cabrera e Pimentel, 2018.

Vale notar que a hospitalidade não é a desistência de pintar as paredes da cela. Antes ela requer que estejam pintadas (e ainda sempre sendo pintadas) as paredes da cela. Não se trata de desistir de ser, mas de abrigar quem interrompe no ser. Podemos assim contrastar a hospitalidade – como base da ética negativa – com o suicídio. No suicídio não fazemos já muito pelo outro – a atitude negativa não é, em sentido algum, uma atitude ética. Uma ética negativa baseada no suicídio não é ética; além do mais, ela aceita a estrutura do ser, a estrutura do confinamento e abdica dela. Ela não procura cindir o ser, deixar com que o outro o interrompa, largar o ser ao relento e não protegê-lo. No suicídio, que não é uma atitude condenável sem ser uma atitude recomendável, não abrimos as entranhas do ser no ser-esse-aqui, não deixamos que o outro entre no espaço do existente, mas nos retiramos da existência como um todo – sujeito e existente. Na hospitalidade, abrimos as portas para o outro, para aquilo que não é o que somos – para aquilo que nem sequer está nos cálculos que fizemos para suportar o confinamento e que preencheram nossas paredes, dando-nos conforto e dia seguinte. Uma interrupção é uma negação, porque ela nos responsabiliza por um outro que não está nos planos, que não está no nosso horizonte. Ela nos traz um outro sol quadrado, e com outros ângulos, com outros vértices, que nem traçamos com nossa régua e compasso. O sol do outro é ainda quadrado, e o confinamento também lhe traz a náusea, e é a náusea do outro que bate a nossa cela – ou nos aparece como um surgimento no horizonte. Porém, a náusea do outro interrompe e assim nega aquilo que sou. A negação da interrupção não é prelúdio de uma salvação pelo outro – a responsabilidade é interminável. A negação da interrupção não traz um prenúncio de superação nem de redenção. Ela traz apenas interrupção.

Em contraste, Cabrera propõe uma ética negativa da abstenção. Trata-se de se recusar a ampliar a prisão. Não colocar mais ninguém na condição miserável e sem saída da existência. A negação vem não de me retirar do confinamento, mas de não pôr

mais ninguém nele. E importa que não seja mais ninguém em particular; ou seja, um outrinho qualquer, para usar um termo que aparece na argumentação de Cabrera e que explorei em um texto anterior, que não merece o confinamento da existência. Que não entre mais ninguém nessa colônia penal, é o que diz a divisa ética (negativa) que Cabrera favorece. Não se poderia desejar a ninguém o confinamento – só fazemos isso por um engano moral que termina por manipular o outrinho-que-vem (ou o outrinho-que-pode-vir). Insistindo que também o assassinato – o heterocídio – é imoral, ele compara as duas situações que ele toma como tremendas: a da procriação, fazer nascer, e a do heterocídio, fazer morrer. Ambas são proibições morais como que absolutas, no sentido de que são inegociáveis – não são apenas deveres *prima facie*, são deveres *tout court*. Nada, nem sequer o apelo do outro que bate à nossa cela, pode nos desviar da retidão que impede fazer nascer e fazer morrer – ninguém pode me fazer matar, o heterocídio não é uma resposta a nada; ninguém pode me fazer nascer, a procriação é inegociavelmente um ato de imoralidade. Assim é a ética negativa da abstenção: não celebramos ou afirmamos o ser porque nos recusamos a colaborar em qualquer nova hipóstase; tanto quanto posso, não trago à prisão ninguém mais; que ninguém mais seja preso, recomenda a ética negativa da abstenção. Se a negação por interrupção faz parar o existente de ser o que é, a negação por abstenção proíbe a multiplicação de existentes. O existente não pode ser negado – mas o existente-que-vem pode ser evitado.

Quero ver duas formas de negação aqui – o suicídio, a autoeliminação, é uma terceira forma – e assim três pontos no espaço lógico das éticas negativas. Porém essa diversidade de éticas negativas esbarra com uma tese que penso que Cabrera gostaria de manter: o que faz uma ética ser negativa é ter como corolário a imoralidade da procriação. Esta seria a pedra de toque de toda ética negativa; condição necessária para uma genuína negatividade em ética. Talvez haja espaço para que outras coisas sejam distintas

em uma ética negativa não cabrereana, mas ela não seria negativa se não condenasse moralmente a procriação. E mais, parece-me que Cabrera se comprometeria com uma tese ainda mais forte: o corolário da imoralidade da procriação se aplica em todos os casos, implica uma proibição *tout court*. Há um sentido em que não se trata de disputar acerca do que faz uma ética ser negativa, e meu propósito é o de tornar evidente o caráter negativo da hospitalidade. Há mais de uma negação, e negar não é sempre se abster de reproduzir – por vezes negar é também interromper quem é-esse-aqui. A atitude negativa patrocinada pela abstenção diz respeito a quem ainda não é, a quem está na soleira impossível do nada; a atitude negativa da interrupção diz respeito aos outros que carregam outros fardos – eu não posso negar o fardo por causa do dilema do existente, mas eu posso negar o meu fardo. A hospitalidade não inaugura uma ética do serviço aos outros, mas uma ética da cisão de si em que uma resposta precisa atravessar minha agenda (e minha existência). Vale notar que o serviço aos outros é também uma agenda – e, obedecendo às leis da hospitalidade, não pode ser um exercício de hospitalidade, como Derrida gostava de observar. As duas negações podem ser pensadas em termos da arquitetura da cela: de um lado, a grade onde os detidos coexistem e onde eles podem ser respondidos, já que é ali onde se encontram os outros fardos, as outras náuseas; de outro lado, a janela para fora que permite a evasão – com o risco de que, em mais uma imagem de Wittgenstein, a janela pintada na parede da cela permita uma fuga apenas para o lado de fora pintado na parede da cela.

Do ponto de vista da interrupção, como podemos pensar na procriação? Diante da minha afirmação de que, se a ética se ocupa de responder aos outros, não há outro a ser respondido quando se trata de um não-existente, refém de uma descrição que pode ser circunstancial ou estrutural, Cabrera argumenta que o outrinho

> não é simplesmente um não-existente; ou, melhor, ele é um não existente muito peculiar. Penso que o outrinho não deve ser levado em especial consideração ética por ser não existente, mas por ser um não-existente que está sendo planejado como existente dentro de projetos alheios, sem qualquer chance de escolher. É um não existente injustiçado, manipulado, e é isso o que me importa. Você escreve: "[...] o outrinho que não existe torna irrelevante qualquer *outro* outro que passa a não precisar (eticamente) ser respondido". E sim, assim é realmente. Mas o outrinho não tira esse imenso privilégio do longínquo fato ontológico de ser um mero não existente; a sua vantagem não é sobre os existentes por meramente ser um não existente, mas por ser um não existente sendo manipulado por existentes. É a manipulação o que lhe dá direitos especiais, e não o fato de ser um não-existente. Não há aqui, pois, nenhum privilégio geral, ontológico, do nada sobre o ser, mas um privilégio ético de um manipulado se salvar da manipulação, de um prejudicado se salvar do prejuízo [...]. (J2)

A defesa do prejudicado (está a ponto de receber uma ordem de prisão) é mais importante que tudo o mais e torna irrelevante qualquer resposta a *outro* outro. Todo *outro* outro é considerado iníquo, imoral se acata o prejuízo do outrinho. Trata-se de uma escolha pelo manipulado em detrimento dos manipuladores – com respeito a estes últimos, nenhuma responsabilidade cabe; eles podem ser ignorados. É certo que o não-existente que é objeto da manipulação (com consequências futuras) dos existentes e que está sendo prejudicado por ele (no futuro) confere ao projeto de outro um estatuto especial. No entanto, não o transforma em mais do que aquilo que satisfaz uma descrição, estrutural em termos de um nascituro, e específica em termos das manipulações particulares em torno do qual se trama a vinda ao mundo de um nascituro em particular – as descrições que inauguram as tramas de famílias nas quais o nascituro é pensando como um movimento no jogo do familismo. A manipulação e o prejuízo o fazem especial, mas ainda não fazem dele um outro. A observação de Cabrera faz pensar em tudo o que há no que não há. De um ponto de vista da negação

como interrupção, o nada é parte da paisagem de quem carrega o fardo de ser – eu posso ver distintamente, quando pinto a janela na parede da minha cela, o outrinho manipulado, e os manipuladores e o prejuízo de quem sai dos campos livres para carregar pedras em uma colônia penal. E nego esse ser que eu vejo da minha janela pintada – abstenho-me, e até impeço-o se me couber fazer algo a seu respeito. Se a procriação aparece como um projeto em minha agenda, posso tomá-la como uma imoralidade em minha cela – e mesmo afirmar ou celebrar minha cela, já que dela me salvo de uma imoralidade. Porém, se a procriação aparece como um projeto de outra agenda, eu tenho que responder a um outro existente. Aqui, e talvez só aqui, as negações se oponham: guiado pela interrupção, eu cindo minha agenda e abrigo a escolha alheia; guiado pela abstenção, eu mantenho minha agenda e descarto a escolha alheia.

Há um sentido em que, ao me orientar pela interrupção, eu permito que a colônia penal se expanda; há um sentido em que, ao me orientar pela abstenção, eu afirmativamente sustento o edifício moral que pintei dentro da minha cela. A aposta da hospitalidade é a daqueles que se colocam interminavelmente responsáveis pelos outros e assim se desviam do caráter usurpador da afirmação do ser. A aposta da abstenção é a daqueles que procuram se livrar de todo ônus em fabricar mais um prisioneiro e, assim, impedem a prisão de se expandir. Do ponto de vista da hospitalidade, abrimos as portas para os outros mesmo quando eles estão às voltas com manipulações, porque é a resposta que interrompe e é a interrupção que cinde o fardo de um existente. É dos outros, e não da minha cela, que surge a justiça – uma ética da interrupção é *a posteriori*, ela surge a partir da resposta e, portanto, depois do outro ao qual se endereça a resposta não antes dela – a interrupção é uma experiência. E a resposta é dada a quem está ao pé da grade – e é ponderada de maneira impossível e necessária, já que a responsabilidade é interminável. Rejeitar uma demanda que vem do lado de fora da minha grade pode ser afirmar minha pintura

(moral). Penso que, quando duas negações se friccionam, elas trazem à baila os resíduos que ficam fora do escopo de cada uma delas – e alguma aporia. Uma ética da interrupção não procura evitar a multiplicação da iniquidade ontológica, mas promover a justiça pela responsabilidade interminável. A resposta ao outro aponta para uma justiça que está para além de uma imagem de justiça que surge de um pensamento de dentro da cela – a justiça diz respeito à resposta interminável aos outros. Ela não substitui o burburinho que vem da grade por uma imagem do grande fora vista de uma janela pintada. Ela advoga a entrega do espaço entre os termos da hipóstase (entre o *eu* e o *sou*) aos outros; que esse seja o espaço da resposta, e não o espaço da celebração. A interrupção, porque vem de fora do meu fardo e da minha cela, fraciona o ser-esse-aqui. Ela é uma negação da terminalidade, porque sobre a existência ela incide um interminável, uma disponibilidade e uma desproteção. A ética da interrupção recomenda que não protejamos aquilo que somos, que nos deixemos ser atravessados, já que, ao desistir da afirmação da existência, desistimos sobretudo das cercas que protegem aquilo que somos do apelo de todos os outros. Diante do confinamento, a ética da interrupção responde: não serei eu mais um porteiro da minha própria cela.

(J3)

Pluralização das éticas negativas (A negação se diz de muitas maneiras, mas... São todas elas éticas?)

Julio Cabrera

Só um esclarecimento inicial: a ética negativa apenas recusa um valor intrínseco da vida humana, mas é claro que não nega a presença de todos os valores intramundanamente construídos pelos humanos (estéticos, eróticos, esportivos etc.) para enfrentar – de forma mais ou menos malsucedida – os atritos da terminalidade do ser na qual nossos progenitores nos colocaram. Digo isso porque, em todas as suas exposições da ética negativa, Hilan omite a criação intramundana de valores positivos como se o único que contasse na avaliação da vida fosse a estrutura terminal do ser (se assim fosse, realmente o suicídio seria a primeira e mais coerente reação diante da vida, como muitos leitores apressados da ética negativa acreditaram). É claro que eu mesmo sou culpado por essa omissão, por ter insistido menos nesse aspecto da EN, que ficou muito mais claro, espero, em meu novo livro.

É claro que há valores positivos no mundo, mas não porque o mundo os ofereça, senão porque os humanos se veem imperiosamente obrigados a construí-los diante dos ataques do desvalor estrutural do ser. (E por isso são tão infames as teodiceias – atacadas por Levinas em outros termos – que afirmam um mundo essencialmente bom "estragado" pelos pecados humanos; é irônico e cruel que, após termos sido lançados gratuitamente num mundo horrível, ainda sejamos culpabilizados pelos seus mal-

estares estruturais.) Assim, há, claro, valores positivos, embora sempre dentro do escopo do desvalor estrutural do ser (assim como podemos ser intramundanamente saudáveis dentro da grande doença de ser). Mas foi perfeitamente bem entendido por Hilan que, realmente, a ética vai no sentido de não nos apaixonarmos pelos nossos bem-estares intramundanos e estarmos permanentemente dispostos a protestar contra a terminalidade do ser e abandoná-lo quando a ética assim o exigir, além de, é claro, não colocar mais ninguém na penosa situação de ter que gerar valores positivos no intramundo, sempre acuado pela terminalidade que acabará por devorá-lo.

Em seu novo texto, Hilan quer explorar outras formas de negação que não sejam de desistência ou abstenção. O que ele faz é, então, pluralizar o universo de éticas negativas que, até agora, tinha sido monopolizado pela interpretação abstencionista cabrereana. Bom, é claro que podemos negar de maneiras múltiplas, assim como podemos afirmar de muitas formas; a questão inicial, para mim, é frisar – na expressão "ética negativa" – o termo "ética", e não o termo "negativa", e perguntar se todas as formas de negar são éticas. Presumo – por uma questão de lógica negativa – que outras formas de negação – como a interrupção – podem não ser éticas de acordo com a minha ética negativa; mas o sustentador da negação como interrupção pode alegar que sim, que a sua postura é ética em outro sentido diferente. Mas, nesse caso, parece que, junto com a pluralização de negações, temos também uma pluralização de éticas (um espaço lógico de éticas); cada negação carrega a sua própria moralidade (e, por lógica negativa, a moralidade de cada negação será considerada imoral pela moralidade das outras negações). A abstenção julgará imoral a interrupção e vice-versa. A partir de agora haveria muitas éticas negativas, não apenas a de Cabrera. Mas a questão é que cada uma delas, possivelmente, não será considerada como uma genuína ética segundo o ponto de vista das outras.

Quero dizer também que o fato de alguém explorar o espaço lógico das negações (e das éticas negativas) não pode derrubar, num registro lógico-negativo, a sustentabilidade da ética negativa da abstenção, mas apenas oferecer outra perspectiva plausível e sustentável. Que se possa explorar uma negação como interrupção (ou como corte, ou como exclusão, ou como suspensão, ou o que for) não significa que a negação como abstenção tenha algum problema ou que não se possa sustentar. Nesse sentido, não vejo o que Hilan fala sobre negação como interrupção como uma contestação, senão como um mostrar que as coisas podem ser vistas de outra maneira (no melhor estilo gestáltico: depois de eu mostrar o coelho você me mostra que também podemos ver o pato; mas o pato não elimina o coelho ou vice-versa).

Hilan exprime a interrupção, de início, assim: “O ser do existente é rachado, cindido e invadido – é outro que, por seu intermédio, se aloja no seu ser”. Enquanto decido a abstenção, na interrupção sou invadido pelo outro, que me proíbe uma decisão solitária; sou “atravessado pelo outro existente, interrompido, destituído”. O outro existente aparece para me atrapalhar, para me impedir uma escolha apenas minha. Como estamos falamos em procriação, e num terreno forçosamente heterossexual – como foi falado em etapas anteriores desta discussão –, creio que chegou a hora de, clara e abertamente (assim como falamos do outrinho para caracterizar a outridade do nascituro) de falar da Outra, do outro-mulher, fundamentalmente envolvida na “decisão” de fazer nascer ou não, de engravidar ou não. Teríamos que ver como se desenrola essa singular dança de vampiros composta por cada um de nós, pelos outros, pelo outrinho e pela Outra. É a Outra que – como heterossexual fértil e descuidada – me atravessa como existente, me interrompe e me destitui; alguém do mesmo sexo não teria esse poder.

Não entendo bem como entra a questão da “hospitalidade” no terreno da abstenção; entendo-a melhor no plano do aborto, mas já disse que, para mim, essas são problemáticas radicalmente

diferentes (como também explico no novo livro). Para ser hospitaleiro, preciso ter uma casa aconchegante e segura; não posso albergar um fugitivo judeu numa casa de nazistas. A visão pessimista (que, me parece, Hilan não pretende contestar, como o fariam debatedores cristãos ou otimistas) mostra como não temos um bom lugar para acolher o nascituro, e, portanto, para sermos hospitaleiros de uma maneira responsável; a nossa casa é, na visão pessimista, insegura, sombria e moralmente inabilitada. Claro que podemos ter uma moradia humilde (por exemplo, sem camas) e ainda assim sermos hospitaleiros ("La casa es chica pero el corazón es grande", como dizem os espanhóis), mas não podemos ter uma moradia perigosa e sermos hospitaleiros. Estou apenas expondo meu não entendimento dessa questão da hospitalidade. A terminalidade não é acolhedora; a única negação ética pareceria ser aqui a negação por abstenção; qualquer outra colocaria o nascituro em risco.

A "hospitalidade radical" implica acolher o outrinho numa casa cheia de riscos, apenas porque alguém se descuidou ou planejou esse surgir para seu próprio benefício. Não consigo entender isso como "hospitalidade" nem como "ético"; mas aqui está a questão: talvez cada forma de entender a negação instaure uma forma de entender a ética, e também o que seja uma ética negativa. Desde a minha perspectiva, eu posso ver a abstenção como uma forma de hospitalidade radical. E me pergunto em que termos poderia considerar-se ético o deixar que a Outra invada e interrompa meu campo de decisão num assunto tão crucial como a criação de uma nova consciência. Essa interrupção simplesmente "acontece" ao heterossexual, seja descuidado ou planejador? Cai sobre a sua cabeça inertemente? Ele não abriu nenhuma porta para que a Outra lhe invadisse e interrompesse? Não é essa interrupção também interativa? Existe uma interrupção absolutamente "vinda de fora"?

Talvez um ponto crucial aqui, que tem a ver não apenas com nossas filosofias, mas também com nossas personalidades, é que

você dá uma chance muito grande para o outro, pensa que há algo no outro, algo de positivo, de aberto, de partilhado (lembro-me humoristicamente dos abraços sufocantes de teus admiradores nos lançamentos de teus livros). Você diz que os outros não negam a terminalidade; eu digo mais: os outros são uma forma da terminalidade, um particular cenário que a terminalidade ocupa; os humanos são terminais uns para com os outros, matando e procriando, as duas ações humanas fundamentais, as que os humanos mais gostam de praticar. Há muitos anos escrevi um texto sobre isso que poderia ser bom você consultar: "Com receio do outro (Resposta a Gabriela Lafetá)".[1] Eu não vejo qualquer saída no outro. O outro está na mesma situação que eu, um abismo que não pode abrigar outro abismo; os abraços são apenas intramundanos, a terminalidade não se deixa abraçar.

Quero dizer: dois seres humanos que se encontram são duas terminalidades, abissais que se enfrentam, sem que nenhum deles tenha nada para poupar ou aliviar o outro da terminalidade do seu ser, embora essa seja a grande ilusão dos que se casam ou apostam em algum tipo de convivência; é só deixar passar o tempo para que cada um perceba que o outro representa uma forma de terminalidade, uma forma de perigo e de inferno sartreano. O braço que rodeia meu pescoço em gesto de carinho também pode estrangular, como no velho filme de Nicholas Ray, *In a lonely place.*[2]

Sim, a Outra me exige uma resposta, assim como o criminoso a exige, assim como o corrupto a exige; muitos humanos em circunstâncias terríveis exigem respostas; o grande chefão exige uma resposta do pistoleiro principiante; o policial corrupto exige uma resposta do novato (*Serpico*)[3]; resta perguntar se são exigências éticas (em algum sentido dentro do espaço lógico das

---

1 CABRERA, 2008.

2 *In a lonely place,* de Nicholas Ray, 1950.

3 *Serpico*, de Sidney Lumet, 1973.

éticas; não quero impor a minha noção de ética, apenas gostaria saber em que sentido pode ser ético – também para o outrinho – permitir que a exigência da Outra suspenda todas as minhas convicções sobre a conveniência de não soltar mais ninguém no mundo). Tenho obrigação moral de atender qualquer demanda de resposta? (Volto, com isso, a pontos que já discutimos em textos anteriores).

Por isso me custa aceitar uma afirmação como: “Eis aqui, na figura do negativo como interrupção, como surge a situação que inaugura a ética (??), um outro que pede, que pede uma resposta”. Dane-se. Não tenho por que responder qualquer tipo de demanda, por mais premente que apareça. Haverá que ver o que é que o outro ou outra me pede, e se eu sou obrigado a responder em qualquer caso. O drogado também me exige uma resposta quando me pede dinheiro para se drogar; até o assaltante exige uma resposta; é o que os humanos fazem permanentemente; é o espaço da coexistência; mas eu sempre estive interessado numa coexistência ética, se tal coisa pode existir (à diferença de Heidegger, totalmente imune a essa questão de valores; será que você quer ver a questão toda em termos puramente existenciais, como ele, sem considerações éticas?). Gostaria de entender melhor qual seria essa ética inaugurada pela interrupção. Sem esquecer o contexto da procriação: o outrinho não é alguém que já está na coexistência, mas alguém que está sendo trazido para ela (com qual justificativa ética?). O outrinho não está em condições de exigir resposta alguma; está inteiramente em nossas mãos.

Em teu texto falta, para mim ao menos, um melhor esclarecimento de por que a interrupção seria ética; qual das éticas do espaço lógico estaria sendo utilizada. “É esse o caráter cindido sobre ele mesmo, traiçoeiro, incompleto e repleto de outro que confere ao ser uma ética negativa baseada na interrupção”. Entendo por que isso é negativo, mas não entendo por que seria ético. Você diz que “o outro que bate à minha cela não está previsto no sistema das coisas [...] não está antecipado”. Mas não está? A

Outra não está prevista na relação heterossexual? O outrinho não é um risco permanente nessa relação? A relação sexual arriscada, a gravidez sempre possível, o possível aborto, não fazem parte de práticas totalmente previsíveis? Não abriu o heterossexual há muito tempo as portas que agora permitem que ele seja "interrompido de fora"? Pode uma gravidez ser considerada como um fato totalmente surpreendente, inesperado, que invade meu ser, que me toma por assalto? (Sempre estranhei, em filmes de guerra, quando os soldados no *front* se surpreendem e lamentam enormemente a queda de um de seus colegas. O que eles esperavam? Ficar no meio das balas pode deixar a morte de um soldado num terreno que ainda possa surpreender?)

Já insisti em textos anteriores que não aceito que a responsabilidade seja interminável; os limites da minha responsabilidade são os limites do que você me exige; se você me exige algo que eu considero incorreto, minha responsabilidade acaba por aí (não a "respondibilidade" heideggeriana, que é apenas existência, declaradamente não ética).

Nesse momento me pareceu haver um perigo de reducionismo, quando você diz que "a atitude afirmativa é a de não se deixar interromper". Bom, eu sustento que não há por que se deixar interromper (pelos outros ou pela Outra) quando o que é demandado não for ético (desde minha perspectiva, claro); mas nem por isso minha postura se torna afirmativa; ela é negativa em outro sentido. Pareceu-me um pouco reducionista afirmar que, se não entendemos a negação como interrupção, somos afirmativos. Antes partimos da hipótese de que há muitas maneiras de entender a negação no espaço lógico das negações; não se deixar interromper não cai no afirmativismo, mas entende a negação de outra maneira.

Às vezes, quando se fala de "hospitalidade negativa", fico pensando se, novamente, não estamos falando agora da situação de

alguém já nascido,[4] e não de um nascituro possível do qual penso me abster por motivos éticos. É claro que sou totalmente de acordo em acolher hospitaleiramente a quem já nasceu. Inclusive, penso que isso é uma obrigação moral insuperável. Mas em toda esta conversa eu estava, sempre, falando em abstenção, quando ninguém nasceu ainda. Nessa situação, o melhor acolhimento, a melhor hospitalidade – dado o mundo como descrito pela abordagem pessimista que se supõe aceitarmos – é não procriar. Mas é claro que, uma vez aqui, a hospitalidade se torna imperativa.

Não sei se me engano, mas me parece que, às vezes, você faz um *shift* para o problema da criação, diferente do problema da procriação, no qual tento me manter. Seria um erro grave, dentro de minha perspectiva, sustentar que devemos pensar em procriar hospitaleiramente porque aceitamos – como eu aceito – que devemos acolher hospitaleiramente a quem já foi nascido. Na situação de procriação, nada há de mais hospitaleiro que a abstenção. Mas, certamente, vou acolher com todas as honras aquele que não deveria estar aqui, mas que está. Isso não apaga um ápice da imoralidade da procriação (na minha perspectiva, claro).

Frases com as quais discordo, pois, totalmente (o que não quer dizer, em boa lógica negativa, que sejam falsas, ou insustentáveis; apenas que eu nunca as sustentaria): "Não se trata de desistir de ser, mas de abrigar quem interrompe no ser". "Na hospitalidade, abrimos as portas para o outro, para aquilo que não é o que somos [...] Uma interrupção é uma negação porque ela nos responsabiliza por um outro que não está nos planos, que não está no nosso horizonte". Se esse outro é o outrinho, sustento que ele não era, em absoluto, inesperado na situação heterossexual (só para um heterossexual realmente muito afirmativo); e é claro que devemos abrir-lhe as portas, uma vez que ele já está aqui. Se esse outro é a Outra, não tenho por que me abrir a uma demanda (de procriar) que é moralmente problemática para meus valores (que

4 Ver meu texto "Tarde demais para adotar", na segunda parte.

não pretendo absolutizar, mas, sim, sustentar). Claro que tenho que me responsabilizar pelo filho que não estava em meus planos, mas aqui saímos do problema da procriação e vamos para a questão da criação, a educação etc. Quando decidimos ser hospitaleiros com o outrinho inesperado (que é o menos que podemos fazer, eu acho), há séculos que a ética já foi transgredida (não manipular e não prejudicar). Tudo o que se pode fazer agora é tentar aliviar os atritos do que foi unilateral e irresponsavelmente atribuído (algo assim como "tratar bem os prisioneiros", na ideia de uma "guerra justa" para Norberto Bobbio; eu me pergunto como se pode tratar bem um prisioneiro).

Uma possível "ética da interrupção" aplica-se, sem problemas, a já existentes em situações intramundanas, e é muito aceitável; agrada-me, realmente, a ideia de que, a respeito dos outros e outras, é eticamente conveniente e responsável deixar-se ser interrompido, não teimar em levar adiante uma metafísica ou um estilo de vida sem interferências dos outros-outras. Nada tenho contra essa visão; apenas sustento que não fornece uma ética para o outrinho, para aquele que ainda não coexiste no intramundo, porque nada do que se possa dizer em favor da interrupção serve para justificar trazer alguém para a coexistência e a interrupção. A ética da interrupção é uma excelente ética para já existentes, mas nada tem a dizer – me parece – para uma ética da procriação. Não há nada na negação como interrupção que possa justificar ou amenizar o fazer nascer; embora tenha muito, muitíssimo a dizer diante de já nascidos. Curiosamente, uma ética negativa da interrupção forneceria bons subsídios para a problemática do aborto (uma problemática típica de já nascidos), mas creio que abonaria muito mais uma postura antiaborto. (Não abortar não seria uma forma clara de deixar-se interromper pelo inesperado? Abortar não seria uma forma de se recusar à coexistência?)

(Diga-se de passagem – mas talvez o dito de passagem seja, alguma vez, o mais importante –: realmente, a total proibição moral da procriação e do heterocídio são <u>corolários</u> da ética

negativa, mas não seus pontos centrais; o ponto central de uma ética negativa em meu sentido é a tese do desvalor estrutural da vida humana em suas três dimensões de dor, desânimo e inabilitação moral. É essa tese o que torna negativa uma ética, em sentido cabrereano, e não, diretamente, a imoralidade da procriação e do heterocídio. Apego-me, pois, à palavra "corolário". Não é que eu sustente a tese do triplo desvalor estrutural da vida humana apenas para poder condenar a procriação, mas é porque sustento a tese do desvalor da qual decorre a imoralidade da procriação.)

Hilan demora em chegar ao ponto: o que a negação como interrupção tem a dizer para uma ética da procriação? Ele coloca assim o confronto entre negações: "Se a procriação aparece como um projeto de outra agenda, eu tenho que responder a um outro existente. Aqui, e talvez só aqui, as negações se opõem: guiado pela interrupção, eu cindo minha agenda e abrigo a escolha alheia; guiado pela abstenção, eu mantenho minha agenda e descarto a escolha alheia". É claro que essa opção está bem colocada, mas meu ponto é sempre se ambas apontam para éticas, já que a escolha alheia pode ser um convite para algo que considero eticamente errado; um *tour de force* bastante comum nas discussões sobre ética negativa é que, quando alguém pretende defender a procriação, é obrigado a defender também o heterocídio; pois o criminoso também me interrompe, também me demanda (me convida para fazer um assalto, para sequestrar alguém, para matar); se estou aberto à interrupção da procriação, por que não estar aberto à interrupção do crime? (A existência está aberta a tudo; até o Nazismo exigiu de Heidegger uma resposta, uma coexistência.)

Eu não vejo (mas estou aberto para ver) como da interrupção pode decorrer uma moralidade; como uma "responsabilidade interminável" não aponta para uma irresponsabilidade igualmente interminável. (Nesse sentido, não é compreensível, para mim, dizer que uma ética da interrupção

procura "*promover a justiça pela responsabilidade interminável*". Gostaria saber mais sobre essa suposta "justiça".)

Eu acho que Hilan "entrega os pontos" numa de suas frases seguintes: "*Do ponto de vista da hospitalidade, abrimos as portas para os outros, mesmo quando eles estão às voltas com manipulações...*". Ah, bom! Se aceito a demanda do outro manipulador, do outro que infringe sofrimento, do outro que vê a procriação apenas como uma maravilhosa experiência sua e o crime como uma de suas mais intensas experiências, se me entrego existencial ou vitalmente à demanda do outro sem restrições morais (embora eles estejam "às voltas com manipulações"), não poderíamos dizer que entramos num âmbito em que a ética foi negada em benefício da vida ou da existência (Nietzsche!). Pode haver uma "justiça", em sentido ético, que consista em abrir-se ao apelo do outro manipulador, do outro conquistador, do outro torturador, do outro explorador? Parece-me que isso escorrega para uma "ética" vital-existencial, nietzscheano-heideggeriana. Não considero que a interrupção seja "uma negação da terminalidade", mas apenas uma das suas manifestações; ou talvez uma das estratégias para enfrentar a terminalidade, esta sim, interminável.

(H4)

O negativo preestabelecido e o silêncio de si. Sobre uma formalidade na ética de Julio Cabrera

Hilan Bensusan

0. Este texto se divide em três partes. Na primeira procuro entender a relação entre ética e coexistência na ética negativa proposta por Cabrera. A segunda parte é uma tentativa de elucidar as relações que encontro entre ética e interrupção, procurando mostrar em que sentido a negação por interrupção é uma genuína ética – e em que sentido ela não pode constituir uma ética sob um outro ponto de vista. Essa ética da interrupção não compartilha com a ética negativa de Cabrera uma dimensão central considerada na primeira parte. Na terceira parte procuro explorar a fricção entre as duas éticas, que não se reconhecem mutuamente como éticas. A aporia se apresenta em termos de duas éticas que são excludentes e que se baseiam talvez em duas formas distintas de negação – a abstenção e a interrupção. Termino apontando como essa mútua exclusão pode revelar algo acerca da natureza da ética em geral – e da negatividade na ética em particular.

1. Considerações empíricas são considerações sobre os outros. Seguramente, porque o outro empírico é infinito, e as considerações são tentativas, dependentes de outros *outros* que podem intervir nos outros. A precariedade indutiva de qualquer previsão empírica – incluindo aquelas que localizam no tempo futuro algum evento – é consequência de numerosos outros que podem intervir no nascimento do sol amanhã ou no movimento da bolinha vermelha depois do choque com a bolinha branca. O empírico (aquilo que é

concreto, que é sensível) está exposto ao que coexiste. Aquilo que é imune a qualquer outro não é empírico e admite determinações *a priori*. A busca pelo *a priori* – por exemplo, pelo que é determinado em função de sua forma – é a busca pelo ininterrompível. O esforço de Kant em estabelecer uma ética imune ao empírico foi precisamente o de alcançar essa ininterruptibilidade. Estabelecidos os princípios – os princípios da coexistência moral – nada e ninguém pode interromper sua aplicação, já que se trata de uma ética sem espaço para resposta. O outro – perseguido por um assassino que quer saber onde ele se escondeu – não demanda uma *resposta*; demanda apenas uma *aplicação*. Cabe ao agente moral apenas agir conforme um imperativo que ele estabeleça, para o seu bem universal, de uma vez por todas para si. A regência é a da autonomia: o dono da casa, o fugitivo escondido e o assassino são autônomos agentes morais. Diante da imoralidade premente do heterocídio, o ato ético é o de informar sem mentir – ou talvez de se abster, porém informar sem mentir é, escandalosamente, um ato considerado irretocável. O heterocida é imoral sozinho; o dono da casa pode salvar sua pele. A diferença entre uma resposta ao outro e uma aplicação ao caso do outro é que, na primeira, pode haver uma interrupção e, na segunda, só pode haver instanciação de um princípio diante de um esquema de outro. O esquema de outro é independente do que o outro faça ou demande. O que importa, talvez, é que o outro tenha a forma do outro. Nesse caso, a ética se aplica à coexistência, mas não se oriunda dela – não surge de uma interferência, mas surge antes de toda interrupção e de todo encontro, não podendo ser afetada por nenhuma demanda.

Cabrera entende que a ética precede à coexistência. É certo que os outros podem demandar, podem interromper, mas eles podem requerer uma resposta se eu considerar que a demanda e a interrupção tenham um lastro ético. A ética negativa que ele defende é, portanto, indiferente a qualquer outro que coexista; a dor, o desânimo e a inabilitação moral não são consequência da coexistência, mas estão previstos *a priori*. Sua ética negativa surge

independente de qualquer outro agente moral – é fundada na soberania de cada agente diante de sua própria dor, desânimo e inabilitação moral que é gerada, em parte, pelos outros. Assim, um agente não precisa responder a demandas, apenas precisa agir moralmente, apenas precisa agir de acordo com aquilo que é ético e que, por ser ético, está preestabelecido a todo encontro. Qualquer demanda pode atrapalhar o ímpeto ético, colocando ruído no caminho do que deve ser feito; porém demandas enquanto demandas não são material ético. Cabrera escreve:

> Não tenho por que responder qualquer tipo de demanda, por mais premente que apareça. Haverá que ver o que é que o outro (ou outra) me pede, e se eu sou obrigado a responder em qualquer caso. O drogado também me exige uma resposta quando me pede dinheiro para se drogar; até o assaltante exige uma resposta; é o que os humanos fazem permanentemente; é o espaço da coexistência; mas eu sempre estive interessado numa coexistência ética, ou em me perguntar se tal coisa pode existir.

Se há uma coexistência ética em oposição a uma outra – uma coexistência qualquer, que não pode ser ética –, a ética é imune à coexistência. A ética negativa de Cabrera é uma atitude de autonomia. Ela não pode, portanto, responder, ser interrompida ou de alguma maneira ser corrigida por um encontro com quem quer que seja. Ela se constitui e se torna o que é com indiferença a qualquer encontro. Ele entende que "não há por que se deixar interromper quando o que é demandado não é ético". A ética é, portanto, objeto de conhecimento *a priori*: é possível saber como devo agir diante dos outros independentemente de qualquer encontro. Uma vez dotado desse conhecimento ético, o agente pode ser guiado em suas interações com os outros – fazer aquilo que deve independentemente das demandas alheias ou atender as demandas quando a situação assim requer de acordo com seu conhecimento. A própria decisão moral é pautada pelo agente moralmente informado – é uma decisão do agente, solitária e sem

interferência dos outros. O agente moral cabrereano é aquele que sabe (pelo menos em uma medida importante, por exemplo, diante de casos de procriação e heterocídio) como agir e não está à mercê dos outros. Estar à mercê dos outros – pelo menos em certos casos – é uma fraqueza moral, ou um desvio da ética.

Cabrera prossegue o trecho por último citado defendendo o caráter não-afirmativo de sua ética. Ele afirma que demandas não-éticas são indiferentes ao agente, mas "nem por isso minha postura se torna afirmativa; ela é negativa em outro sentido". Seguramente, do seu ponto de vista, sua postura não é afirmativa. Ela abraça a negação do valor intrínseco da vida e se pauta pela dor, pelo desânimo e pela inabilitação moral para negar o curso da vida por ele mesmo. Há um sentido em que sua ética negativa é afirmada – e jamais negada – pela coexistência: há uma afirmação da autonomia ética do agente. A coexistência é um espaço de aplicação de um conhecimento ético. Trata-se de uma coexistência de solidões, e a ética negativa atua nesse caso como uma agenda do agente – é apenas o conhecimento que conecta o agente aos demais. Como diz Gabriela Lafetá em seu contraponto de Cabrera com Emmanuel Levinas, "o conhecimento, por mais audacioso e distante, não nos põe em comunhão com o verdadeiramente outro, e é ainda e sempre uma solidão".[1] O diálogo de Cabrera com Lafetá informa sobre algumas dimensões da ética negativa do primeiro – e em particular sobre a postulação da ética como um conhecimento que pode ser completamente adquirido. Levinas, em contraste, entende que o outro transcende qualquer totalidade; a transcendência é possível pela própria fratura entre um existente e sua existência, e a totalidade aponta para o ser que só aparece em hipóstase (em forma de substantivo). Levinas quer pensar a ética como uma instância metafísica que atravessa o conhecimento ontológico, o conhecimento do ser; como tal, a ética é precisamente

---

1 Cf. "A dor como mal e a culpável obstinação no ser (ou a indiferença ontológica heideggeriana: um diálogo com Levinas". In: CABRERA, J. (Ed.) *Ética negativa*: problemas e discussões. Goiânia: Editora UFG, p. 167.

o avesso de um conhecimento e, em particular, o avesso de um conhecimento *a priori*. Como para Kant, o outro de Cabrera é mais do mesmo, uma oportunidade de aplicação ou um outro como eu, talvez menos moral, mas que responde aos mesmos parâmetros éticos preestabelecidos. Lafetá caracteriza o contraste em termos da diferença entre a dor e o outro; ela escreve:

> O sentido, portanto, não está na dor, mas no outro, ou melhor no "pelo outro" que Levinas define como "a mais profunda aventura da subjetividade". Aqui, sim, está, talvez, a discordância fundamental entre Cabrera e Levinas. Enquanto, para Cabrera, "há a impressão de que não há nada no outro, a não ser outro eu, ou seja, outro nada, outra angústia, outro impossível, um espelho que me devolve o meu próprio rosto", para Levinas há muito no outro, nesse "espaço" absolutamente imprevisível do um ao outro, do um em face do outro.[2]

O contraste com Levinas é interessante, porque ele coloca à mostra a dimensão de conhecimento da ética negativa. Para Levinas, a representação do outro como um agente moral como eu é já um esforço para neutralizá-lo – ele não faz e, de fato, é inconcebível que traga, qualquer diferença ao já estabelecido acerca de uma coexistência ética e, portanto, à eticidade bem-acondicionada em uma agenda. Levinas hesita em chamar, de *ética*, essa esfera fundamentalmente alheia às constrições de um existente com sua existência – que abrem o espaço da mais profunda aventura da subjetividade à que Lafetá se refere –, e o faz apenas com a qualificação de que a ética não é uma esfera fundadora, mas uma esfera transformadora que, portanto, rege qualquer empreendimento metafísico – ou seja, qualquer empreendimento de relação com os outros. A ética negativa de Cabrera, em contraste, é um conhecimento à prova de outros (como um conhecimento *a priori* imune às surpresas que outros singulares possam trazer à baila – singulares são não mais que exemplares).

2 CABRERA, 2008, p. 166.

A resposta de Cabrera a Lafetá elucida algumas dimensões de sua concepção da relação entre ética e coexistência.[3] Ele insiste na possível imoralidade do outro em um encontro e enfatiza que essa imoralidade pode ter consequências trágicas, já que, "em lugar do rosto do outro", podemos encontrar "a arma do outro".[4] Ele se pergunta: "O outro também pode ser o soldado nazista (o quê? Ele não é o outro? Quem é o outro? Aqueles que nos amam?)".[5] Cabrera parece sugerir que o encontro com o outro envolva um risco que deve ser incorporado na agenda da coexistência; o outro pode trazer transcendência como pode trazer aniquilação. O passo que ele sugere, então, é uma medida de imunização do outro em que importe menos os encontros – a fidelidade à ética que preexiste à coexistência nos deixa em um porto seguro diante das intempéries dos outros. Não se trata de responder aos outros, mas de não se deixar estar à deriva por obra dos outros. A coexistência é como uma fonte de tentações de desvio; trata-se, diante das tentações, de manter-se no caminho reto. Em contraste com a atitude recomendada pela ética negativa de Cabrera, uma ética que se pautasse na coexistência como a ética da interrupção, como veremos, entenderia que a atitude ética é a atitude de resposta, e não de aplicação e, portanto, cada outro requer uma resposta que não pode ser prefigurada – tanto a demanda do *outro* soldado nazista quanto a dos que nos amam. Na ética de Cabrera, por outro lado, não há resposta quando se trata de questões centrais como a procriação e o heterocídio, já que nada mais pode ser respondido, uma vez que a ética está estabelecida – e nesse sentido ela só pode ser afirmada.

Cabrera critica a recusa à ontologia que caracteriza a esfera ética em Levinas. Essa recusa é, antes de tudo, a denúncia de que o conhecimento ontológico neutraliza o outro e não permite que ele interfira na própria estrutura do existente, que é fraturada, mas

3 CABRERA, 2008, p. 177-192.

4 CABRERA, 2008, p. 183.

5 CABRERA, 2008, p. 189.

também é a abertura a uma transcendência de um Outro para além do ser e para além do mesmo. A crítica de Levinas à ênfase ontológica – que ele chama de ontologismo – pressupõe algo de externo à totalidade do ser e está fundada na centralidade metafísica da hipóstase. Mas a recusa à ontologia – que para Levinas é a redução do outro ao mesmo – é rejeitada por Cabrera, porque a atenção à singularidade do encontro lhe aparece uma atenção à vitalidade e um descaminho para a moralidade; ele escreve:

> Esse declinar de toda e qualquer ontologia, o total esquecimento do estrutural em benefício da concreção e particularidade das pessoas e situações, não me parece um bom caminho para a moralidade, mas apenas uma possível direção da vitalidade, que abriga todos os perigos para a moral que a vida costuma apresentar.[6]

Do ponto de vista da ética negativa, a atenção ao singular que não é pautado por uma ontologia que forneça elementos estruturais não é um bom caminho para a ética, já que esta requer um conhecimento anterior ao encontro. Além do mais, Cabrera entende que uma tal atenção acena a um vitalismo que, eu suponho, deixaria nas mãos da vida as decisões éticas. Não é clara essa conexão com o vitalismo uma vez que é o outro enquanto elemento externo à minha vida que me demanda respostas – não é meu desejo de viver, dado que a vida pode ser renunciada como parte de uma resposta ao outro e não é uma apologia à própria vida em geral, uma vez que só quem faz demandas são outros em particular. De todo modo, fica claro como, para Cabrera, é importante que a ética esteja resolvida e estabelecida antes de qualquer resposta. Como já disse, estar à solta em meio às demandas dos outros é estar em uma deriva moral. O desafio de uma metafísica da coexistência que englobe uma ética e não a pressuponha é o de entender como a interrupção tem uma qualidade que só pode ser entendida precisamente através dessa

---

6 CABRERA, 2008, p. 191.

deriva moral. Colocar a coexistência à frente da ética é considerar o momento do encontro como uma deriva, como uma perturbação da qual sai uma necessidade de resposta que é precisamente a ética.

3. Cabrera entende que a interrupção é uma negação – e que talvez contraste com a negação produzida pela abstenção. Trata-se de um outro imiscuindo-se na agenda de um agente; de uma fratura entre quem faz e o que faz. A interrupção é a presença de um outro por meio de uma demanda. A conexão entre o outro e a negação é uma das peças centrais da filosofia europeia desde o parricídio de Parmênides pelo Estrangeiro n'*O Sofista* de Platão. Ali, o Estrangeiro consegue dar inteligibilidade ao nada por meio da alteridade – o ser completamente outro. Para fazer isso, ele inaugura a exterioridade e o pluralismo em filosofia, postulando cinco μέγιστα γένη: o movimento, o repouso, o ser, o mesmo e o outro.[7] Esses cinco grandes tipos têm uma capacidade de contato entre si, uma potência de interferência, uma *δύναμις κοινωνίας*. Porém, ainda que capazes de se imiscuírem uns nos outros, eles são independentes, e há elementos externos ao ser. Essa exterioridade faz talvez da metafísica do Estrangeiro uma forma de não-ontologismo, já que o ser é um grande tipo em meio a quatro outros. O que nos importa precisamente é que o nada não é um grande tipo externo ao ser, mas ele surge de uma derivação do ser e do outro – e é precisamente o outro que traz o nada. (Vale notar que, em minha participação no filme *La forma del mundo*, essa tensão entre alteridade e negação na forma da terminalidade e do pluralismo apareceu.[8] A aposta de Platão é que a inteligibilidade da própria negação provém da ideia de que uma alteridade completa sempre pode ser concebida. O parricídio do Estrangeiro dá origem precisamente à possibilidade do pluralismo e, de certa forma, à possibilidade do neopirronismo e do próprio projeto da epistemologia que se torna premente depois de Sexto Empírico.) A

---

7 PLATÃO, 250A-255E.

8 La forma del mundo, direção de Cabrera e Pimentel, 2018.

presença da negação é um indício da alteridade. E, de fato, quando Emanuele Severino[9] faz sua denúncia do niilismo que tomou conta da filosofia europeia desde o parricídio, ele defende um neoparmenidismo segundo o qual não há nem um nada além do ser e nem um outro propriamente externo. Se, para Levinas, pensando depois do Estrangeiro, o tempo é a figura da alteridade que afeta a relação entre cada existente e sua existência, para Severino o tempo é uma ente entre outros que torna aparente certos entes e retira do horizonte da sensibilidade outros entes. Na metafísica de Levinas, a demanda do outro atua precisamente na relação fundamental de hipóstase: o ser, sendo sempre substantivo, uma vez que é alguma coisa que é, abriga um vão entre aquele que existe e sua própria existência, sua própria sina ontológica. É nesse vão que a interrupção pode atuar: negar o elo entre quem porta o ser e o ser portado.

Cabrera entende a natureza negativa da interrupção, já que ela faz a alteridade se imiscuir no próprio interior da relação entre sujeito e predicado. É o vão no cerne da cópula que a torna permeável à alteridade. Esse vão, no entanto, para Cabrera, não seria um ponto de partida para uma genuína *ética* negativa, já que a interrupção pode ser imoral – a ética preexiste à coexistência. Em meu texto anterior (H3), eu apresento a hipóstase como um confinamento de cada um em uma cela particular – ser é estar confinado em uma cela com seus predicados. Entendo que a interrupção como ética surge precisamente da metafísica do vão – mas não se trata de uma metafísica que preceda a ética, mas de uma concomitância, já que a possibilidade da ética tem lugar no vão, tem lugar na demanda de resposta, tem lugar na invenção de um acolhimento que não tem nenhum limite preestabelecido. Toda demanda, como Derrida enfatizava sempre, é infinita. Ela pode fazer desabar qualquer ser substantivo; talvez o limite da demanda seja precisamente a *nadificação*, o aniquilamento. Levinas se engaja em

9 SEVERINO, 1985.

uma fenomenologia da vergonha de si (que se esboça já desde o *De l'existence à l'existant*[10]): é esse incomodo consigo mesmo que é a caixa de ressonância da demanda do outro. Uma demanda infinita e certamente indefinida – quanto do meu ser abdico para responder ao outro é algo que nenhum sistema ético pode determinar. Minha liberdade de responder é minha liberdade de responsabilidade; aquilo que Levinas chama de paradoxo da liberdade: a autodeterminação é um exercício de heterodeterminação autodeterminada; somos livres porque somos capazes de resposta e, portanto, já não mais livres.[11] Cabrera entende que o outro atrapalha, interrompe e nega minha agenda, mas considera que não enxerga ainda ética nesse espaço; ele escreve citando meu texto anterior que mencionei acima:

> "É esse o caráter cindido sobre ele mesmo, traiçoeiro, incompleto e repleto de outro que confere ao ser uma ética negativa baseada na interrupção". Entendo porque isto é negativo, mas não entendo porque seria ético. Você diz que "o outro que bate à minha cela não está previsto no sistema das coisas [...] não está antecipado". Mas não está?

Cabrera parece supor que o outro não é um genuíno outro em muitos casos, que não altera, que não afeta o existente desde fora, já que está antecipado. Em particular, no caso da procriação, ele pergunta:

> A Outra não está prevista na relação heterossexual? O outrinho não é um risco permanente nessa relação? A relação sexual arriscada, a gravidez sempre possível, o possível aborto, não fazem parte de práticas totalmente previsíveis? Não abriu o heterossexual há muito tempo as portas para ser "interrompido de fora"? Pode uma gravidez ser considerada como um fato totalmente surpreendente, inesperado, que invade meu ser, que me toma por assalto?

10 LEVINAS, 1947.

11 LEVINAS, 1947, p. 115.

Ao supor que o outro (a outra, o outrinho) é antecipado – ou antes antecipável –, Cabrera está supondo que lhe falta alteridade, que ele é previsível, que está já no curso de ação de um agente, que está fundada em sua ação e não fora dela. Parece que ele, assim, nega que a interrupção do outro seja uma genuína negação – já que lhe falta o caráter externo de uma alteração. Se há não há uma alteridade no outro, não há um exercício de negação – a interrupção não inaugura outra ética *negativa*, já que não há nada a ser negado, o risco da relação heterossexual já envolve o outro. Eu entendo que o caráter ético da interrupção está visceralmente associado ao seu caráter de negação. A ética e a negação surgem da resposta que não é uma resposta devida, é uma resposta arquitetada em meio a considerações na presença do outro.

Do ponto de vista que torna possível a genuína interrupção, o risco nos outros não é prevenido por um conhecimento (ontológico) da coexistência, mas pela resposta que é *a posteriori* ao encontro. No meu texto anterior citado acima, procuro tratar desse tema do risco através da noção de zona cinzenta que Primo Levi elabora ao tratar da situação do *Lager*. A coexistência é uma zona cinzenta. É precisamente porque a ética não é um conhecimento, mas uma ruptura com o que Lafetá chamou de "solidão do conhecimento" que a ética está associada a um espaço de coexistência. Ou seja, a heterossexualidade envolve riscos, controlados ou não, mas não é apenas ela que traz à baila riscos de dor, desânimo e inabilitação moral. Onde há a possibilidade de demanda de outros, há o risco de que minha agenda seja despedaçada. E é diante desse despedaçamento que surge a demanda de resposta – que pode ser, sempre, atendida de uma maneira que prefira o silêncio dos outros ao silêncio de si. Porém a possibilidade do silêncio de si inaugura o espaço ético-negativo da interrupção (e da hospitalidade, que não é necessariamente nem uma generosidade e nem uma completa rendição). A ética não se faz em tratados; antes ela acontece em tratamentos. A interrupção inaugura uma ética no sentido de que é apenas a coexistência que

pode romper com a mesmidade de uma agenda, com a continuidade do curso de ação de um existente. A ideia é que a ética começa no desvio, na deriva, na urgência de uma resposta que é sempre incompleta. A interrupção inaugura uma negação no sentido de que ela expõe a fratura da relação do agente com sua ação. Ela introduz a dor, o desânimo e a inabilitação moral do outro agente – a interrupção não é um clamor pela vida, é um clamor por outra coisa, de outro agente, de outra demanda. E, sim, uma vez que o outro pode ser o assassino, não há uma ética da interrupção que ao mesmo tempo tenha uma agenda de princípios a serem seguidos – um conhecimento ético – que esteja à prova de interrupção. O outro pode se imiscuir na minha vida de muitas maneiras. A ética e a negação surgem juntas com a demanda que interrompe; uma ética da interrupção não condena Victoria pelo que ela faz por Sonne no filme de Sebastian Schipper que eu cito em um outro texto anterior (H1). O ponto de vista da interrupção entende a ética de uma maneira diferente de qualquer conhecimento ético, de qualquer julgamento anterior aos encontros. Seu caráter ético, assim como seu caráter negativo, contrasta enormemente com o que é ética e o que é negação na ética negativa de Cabrera.

4. Com isso, volto à questão da pluralidade de éticas negativas. Não apenas há mais de uma ética negativa, mas a aporia está em que elas não se reconhecem mutuamente como éticas negativas – pelo menos não se reconhecem mutuamente como éticas. Para a ética negativa de Cabrera, atender a um outro imoral não tem nada de ético. O outro que atravessa o meu caminho, por outro lado, deveria estar previsto – trata-se de conhecer os riscos que se corre. E, se está previsto, não nega. Para a ética da interrupção, ter um conhecimento ético imune às demandas dos outros é o que impede o âmbito ético – de deriva e de fratura – de se instalar. Manter um conhecimento ético a qualquer prova é precisamente a afirmação de si. E eis a aporia: não se trata de um pluralismo tolerante, mas de um pluralismo insustentável no qual

uma ética negativa engole a outra. O espaço lógico das éticas negativas é um espaço de incompatibilidades. E assim, como guias para a ação, elas oferecem caminhos incompatíveis – quanto à procriação, mas, talvez, em muitos outros casos também. Trata-se, em um caso, de responder com uma deriva da minha agenda e, em outro, com a preferência pelo meu próprio julgamento moral – pelo meu próprio conhecimento ético.

Trata-se, assim, de um espaço de incompatibilidades. Mas talvez isso não seja o fim da investigação sobre essa pluralidade – talvez seja precisamente o que deixe à mostra o caráter paradoxal da premência ética. A conjunção de duas negações diferentes – como a afirmação da falsidade de um estado de coisas e a suspensão do juízo de um estado de coisas – é tal que uma não reconhece como negação aquilo que a outra nega. Analogamente, o espaço das éticas negativas é o espaço do paradoxo: de um ponto de vista de uma ética negativa, a outra é uma não-ética afirmativa e vice-versa. Cabrera procura lidar com a paradoxicalidade desses pluralismos através do que ele chama de lógica negativa, e parece mesmo que elas requerem outra atitude em relação à incompatibilidade, à contradição e à negação – uma atitude que não seja a de uma exclusão seletiva. Ainda sem condições de pensar sobre isso, entendo que, quando o pluralismo paradoxal é ético, algo diferente parece emergir. A fusão de éticas negativas incompatíveis talvez gere algo como uma esfera ética paraconsistente. Uma ética paraconsistente seria uma ética em que a contradição no curso de ação – e a incompatibilidade na direção da ação – não paralisa, não trivializa nem invalida a orientação da ação e tampouco seu caráter ético. Talvez o acúmulo de éticas negativas incompatíveis revele que a ética esteja mesmo em algum limiar da inteligibilidade.

(J4)

A ética negativa não se esgota na questão da procriação (Interrupção intramundana e abstenção estrutural)

Julio Cabrera

O último texto do Hilan, "O negativo preestabelecido e o silêncio de si", divide-se, de acordo com o próprio autor, em três partes: (1) Relação entre ética e coexistência na ética negativa de Cabrera; (2) A negação por interrupção constitui uma ética, também negativa; (3) As duas éticas negativas, a da abstenção (Cabrera) e a da interrupção (Hilan) não se reconhecem mutuamente como éticas. Eu vou responder seguindo essa mesma ordem, mas juntando (2) e (3), de tal forma que a minha resposta terá duas partes, e não três. Insistindo em que toda essa discussão se coloca para mim no plano da "lógica negativa", no sentido de eu não estar defendendo uma única posição verdadeira nem tentando mostrar que a postura de Hilan é falsa; apenas defendo meu ponto de vista como sustentável e não eliminável; não matar e não ser morto.

1. Ética e coexistência na ética negativa de Cabrera.

Na primeira seção de seu texto, Hilan persistentemente atribui à ética negativa (EN) como um todo características da moralidade da procriação em particular. Nos textos anteriores, eu estive o tempo todo discutindo <u>sobre procriação</u> muito especificamente, <u>não sobre ética negativa em geral.</u> Há milhares de outras situações humanas a serem enfrentadas eticamente – e

ético-negativamente – além da procriação, do heterocídio ou do suicídio. Isso pareceria um esclarecimento óbvio, mas vendo como, permanentemente, se toma o todo pela parte, isso se tornou importante de ser destacado. Na verdade, ambos fomos aos poucos levados a falar da EN pela própria força dos intercâmbios (especificamente pela questão das diferentes formas de conceber o negativo), mas agora vejo que isso levou Hilan a fazer uma série de afirmações genéricas sobre ética negativa que só se aplicam à consideração ética sobre procriação. Assim, constitui-se uma ideia muito geral sobre a EN a partir de um caso que sempre considerei totalmente peculiar: a procriação. E eu queria tentar desamarrar esse nó.

Em todo momento eu sempre disse que a procriação é um caso muito, muito, muito especial, diferente do suicídio e do aborto, talvez mais perto do heterocídio. Escrevi longamente, em textos anteriores, sobre os privilégios ontológicos do outrinho em termos estruturais e de manipulação, e disse claramente que um não ser tão desconsiderado e tão manipulado como o filho que vai nascer precisa mesmo de um advogado dogmático; aquilo que vai ser feito unilateralmente a esse ser é tão horrível e imoral, que a ética tem que se colocar em estado de pronto socorro, em estado de UTI. Mas, atenção, isso não é a atitude geral ou generalizável da EN para toda e qualquer situação humana! É claro que a EN está disposta a ser totalmente *a posteriori*, a considerar o encontro com o outro e a ponderar interrupções em qualquer outra situação em que lidemos com outros que já estão aqui, tais como, digamos, nos casos da mentira, da traição, do descaso, da incompetência, da ironia maldosa, do cinismo, do comprometimento, do sacrifício, da reciprocidade no trabalho ou na comunidade em geral etc. Eu pensava que estava claro que estávamos discutindo sobre procriação e sobre um muito peculiar não-existente (ver meus textos anteriores), e não sobre situações intramundanas de encontro com já existentes.

Também disse que os leitores da EN tendem a visualizar apenas a estrutura terminal do ser (isto é o que chamei, em outros lugares, a "leitura mórbida" da EN), mas não a invenção intramundana de valores positivos, que nunca foi negada (negar que há valores positivos levaria a um pessimismo vulgar ou empírico). Para a EN, é claro que o mundo está alagado de valores positivos (onde a interrupção pelo outro é extremamente relevante e deve ser levada em conta), mas o problema (e a base do pessimismo estrutural) é que esses valores são inventados pelos humanos sob o signo da terminalidade. Em todo caso, eles existem e estão aí. Esquecendo isso, vamos esquecer também que a EN não trata apenas da estrutura terminal do ser, mas da tensão entre essa estrutura e a invenção intramundana de valores. E passamos a fazer afirmações genéricas sobre "ética negativa" em geral que não se aplicam no plano intramundano, mas apenas a casos extremos como a procriação (e o heterocídio).

Por exemplo, Hilan afirma que "a ética negativa" não leva em conta o outro, não considera a interrupção, é totalmente *a priori*, não negocia nada, não vê o empírico etc. Literalmente:

> *"[...]nada e ninguém pode interromper sua aplicação, já que se trata de uma ética sem espaço para resposta [...] surge antes de toda interrupção e de todo encontro, e não pode ser afetada por nenhuma demanda", "Cabrera entende que a ética precede à coexistência", "é possível saber como devo agir diante dos outros independentemente de qualquer encontro", "A ética negativa de Cabrera é [...] um conhecimento à prova de outros" (??)", "[...]esta requer um conhecimento anterior ao encontro", "[...] é importante que a ética esteja resolvida e estabelecida antes de qualquer resposta".*

Bom, isso não é assim! É claro que, em interações intramundanas, a EN leva em conta interrupções de leis aparentemente inflexíveis, e é claro que as decisões podem ser afetadas por demandas dos outros; é claro que, no intramundo, a coexistência pode preceder à ética; é claro que tenho que ter

informações sobre os outros em encontros concretos para saber como agir (e como eu poderia negar tal coisa?); é claro que o outro interessa muito (até não aparecer o outrinho); é claro que os encontros têm que fornecer conhecimentos eticamente relevantes; e é claro que a ética negativa não está toda já resolvida e estabelecida antes de qualquer resposta! Assim apresentada, a EN aparece como uma estrutura metafísica dogmática *a priori* e desumana, de mera "aplicação" de valores decididos em outro lugar. (E daí o perigo de expor a filosofia de outro; não deveríamos fazer isso, porque isso é estruturalmente deturpador; os melhores textos de Hilan são aqueles em que ele fala da sua ética da interrupção; quando tenta "expor" a EN, esbarra, não por má intenção ou incompetência, mas porque *expor o pensamento de outro é impossível.*)

Inclusive, a "ética da interrupção" me parece uma excelente ética para o intramundo (que eu adotaria abertamente); não me parece uma boa ética para as situações extremas (procriação, por exemplo). A ética da interrupção continua apostando muito mais no intramundano (na coexistência), e no plano intramundano eu tendo a manter um total acordo com ela; mas eu pensava que estivesse claro que estávamos falando de procriação, do problema ético radical de fazer nascer alguém, e não dos problemas intramundanos com os que já estão (nós que estamos) aqui. Parece uma descrição estruturalmente deturpada da EN o fato de descrevê-la *como se todas as situações intramundanas fossem situações extremas* (como a procriação e o heterocídio); estamos falando de uma ética para avaliar o fato de criar e destruir vidas; para todo o resto, é claro que éticas *a posteriori*, de interrupção e mesmo éticas afirmativas podem servir.

(Só em lampejos Hilan toma consciência, em seu texto, de não estarmos falando de ética negativa em geral, mas de procriação: "*Pelo menos numa medida importante, por exemplo diante de casos de procriação*", "*Estar à mercê dos outros – pelo menos em certos casos – é uma fraqueza moral, ou um desvio da*

ética, ou: *"[...] quando se trata de questões centrais como a procriação e o heterocídio, já que nada mais pode ser respondido, uma vez que a ética está estabelecida",* ou: *"[...] quanto à procriação, mas, talvez, em muitos outros casos também"*.)

Pode-se perfeitamente esperar a demanda do outro quando, por exemplo, não tenho nenhuma vontade de fazer uma viagem longa ao exterior, na qual outra pessoa muito chegada a mim está muito interessada, e na qual essa pessoa quer absolutamente a minha companhia. Suponha que fazer essa viagem seja algo que me desagrade terrivelmente, mas que a outra pessoa, importante em minha vida, insista em fazê-la junto comigo. Devo desistir da viagem em nome de um princípio rígido *a priori* sem me importar da demanda do outro, da irrupção do outro, da interrupção do outro? É claro que não! Aqui o apelo do outro, a singular maneira como afeta e comove meus princípios, é fundamental; pois no caso dessa viagem não se trata de modificar a ontologia do mundo (procriando ou matando), mas apenas de remanejar valores, preferências e crenças entre dois já nascidos que estão pensando em viajar.

Parece-me um grave erro de leitura (ou de falta de leitura, talvez) considerar a EN como um principialismo rígido e intolerante apenas porque – por motivos que já foram vastamente expostos em meus livros e artigos, e também, mais brevemente, nesta discussão – deve tornar-se extremamente severa num caso tão terrivelmente sério quanto fazer nascer alguém. Se formos realmente pessimistas, se aceitarmos que a vida humana é sombria, e se aceitarmos que vamos sempre, inevitavelmente, manipular e prejudicar o nascituro, é claro que, nesse caso, temos que ser extremamente rigorosos e inflexíveis. Copiar isso e generalizá-lo para toda a EN é um grave erro, mas que em nada afeta a plena sustentabilidade de uma "ética negativa da interrupção" (ver depois, parte 2 desta resposta), que me parece importante em seus próprios termos e que eu mesmo adotaria em muitíssimas circunstâncias.

Para insistir no mesmo, utilizando as expressões de Hilan em seu texto: é claro que, em circunstâncias intramundanas, considerações empíricas são sempre fundamentais, pois o outro empírico é infinito; e as considerações são sempre tentativas e dependentes de outros. No intramundo vigora a precariedade indutiva de qualquer previsão, não se sabe o que vai acontecer, não se pode resolver tudo *a priori*. No plano intramundano, é claro que o empírico está aberto ao que coexiste. Aqui não há nada que seja imune ao empírico, que possa ser decidido *a priori*. Nada é aqui ininterruptível. Nada pode aqui se recusar a uma resposta, sempre imprevisível, do outro. Sempre há aqui espaço para respostas imprevisíveis. Poderia ser dito que o intramundo consiste nisso, é a sua característica primordial. Não pode haver aqui mera aplicação de princípios *a priori*, mas pedidos e aguardos de respostas sempre relevantes (e daqui o absurdo de uma ética principialista absoluta como a kantiana – com a qual a EN é, erradamente, confundida – que pretende decidir questões intramundanas como as do fugitivo e o assassino mediante receitas *a priori*; em meus termos, Kant pretenderia resolver questões intramundanas como se fossem, todas elas, situações ontológicas extremas).

Não há, pois, no intramundo imperativos que possam simplesmente "aplicar-se" sem observar o mundo, fazer observações empíricas e deixar-se interromper pelo outro. Ninguém, no intramundo, pode ser moral ou imoral sozinho. Nada surge aqui antes de toda interrupção e de todo encontro. Nada escapa aqui de ser afetado por alguma demanda externa aos próprios princípios. É claro que, no intramundo, a coexistência precede à ética. Aqui jamais podemos ser indiferentes aos outros coexistentes (e por isso é tão, tão falso afirmar que "[...] a ética negativa que ele defende é, portanto, indiferente a qualquer outro que coexista"). No intramundo nada pode surgir independentemente dos agentes morais, nada pode estar preestabelecido aos encontros efetivos. A ética nunca é imune à

coexistência, nunca pode ser uma manifestação de pura autonomia arrogante e autossuficiente.

Ainda insistindo no mesmo: é claro que, no intramundo, não é possível saber como devo agir independentemente de qualquer encontro. Claro que, em geral, o encontro com o outro envolve um risco, mas isso não quer dizer não ouvi-lo nem considerá-lo. O intramundo é o âmbito em que a resposta do outro não pode ser prefigurada, e eu deverei ponderar se as suas demandas são corretas desde a minha perspectiva ou não (eu tenho esse direito); mas farei essa ponderação escutando o outro e deixando-me interromper por ele, coexistindo com ele. Só que o outro pode me demandar todo tipo de coisas: roubar um banco, passear pelos Alpes, abrir uma conta ou termos um filho. E meu acordo ou desacordo terá que surgir, claro, de todo tipo de negociações e mediações. Não forçosamente considerarei como descaminho ou desvio moral tudo o que o outro me propõe, umas vezes aceitarei, outras não. É meu direito, e é o direito do outro fazer o mesmo a respeito das minhas demandas e interrupções. É claro que a ética para situações intramundanas surge dessa negociação, dessa "deriva moral", sempre insegura e flutuante.

Mas o caso da procriação é especial, porque aqui não temos já um "coexistente", alguém na nossa frente que nos demanda e exige, mas vamos gerar esse ser unilateral e manipulado e jogá-lo num mundo sombrio (isso nunca foi negado: somos todos negativos e pessimistas) onde os humanos coexistem e onde ele terá que se virar para "coexistir" sem demasiado sofrimento físico e moral. A questão é que eu não posso, sem custos morais, fazer nascer alguém para deixar-me interromper por ele; talvez ele não esteja interessado em me interromper, nem esteja ansioso por fornecer a seus progenitores os deliciosos ensinamentos que estes esperam tirar dessa interrupção inconsulta e violenta. Os motivos pelos quais devo deixar-me interromper pelos outros no intramundo não se aplicam ao outrinho que está sendo lançado nele, e creio ser falacioso querer aplicar os mecanismos

intramundanos ao plano mundano-estrutural (como já o escrevi milhares de vezes em meus livros e artigos).

A coexistência precede à ética, mas não quando não há ninguém ainda para coexistir, quando, pelo contrário, me disponho a criar alguém para que coexista. No caso de quem não nasceu, é claro que a ética precede à coexistência, pois nesse momento pré-natal, no qual ninguém existe ainda, não há esse coexistir, há apenas a ética, baseada em todo o conhecimento estrutural que temos sobre um mundo atroz e sombrio (se continuamos pessimistas, é claro). É perfeitamente legítimo escrever, pois, como já fiz e é citado: "Não há por que deixar-se interromper quando o que é demandado não é ético". Tenho pleno direito – sem ser acusado de ser um rígido apriorista kantiano – de me deixar interromper quando acredito que a demanda é justa e correta (por exemplo, deixo-me convencer de viajar, mesmo sem vontade), guardando-me o direito de recusar a demanda se achar o contrário (ou não posso?). Em geral, no intramundo a coexistência deve ter prioridade sobre os conhecimentos estruturais, mas no caso da procriação isso se inverte, pois não temos ainda coexistência (com o outrinho), mas apenas o conhecimento estrutural que me aconselha não trazê-lo (se formos pessimistas). Os outros envolvidos na questão (a mulher que me pressiona para ter filhos, meus pais que querem ter netos) deverão interagir comigo, coexistir comigo, colocar suas perspectivas, e eu as minhas e decidir. Mas nada pode me obrigar a fazer algo que eu considere incorreto desde a minha perspectiva, que não tem por que ser vista como um apriorismo fanático.

No caso da procriação, e considerando que vamos fazer surgir alguém no mundo (parece-me que a tremenda gravidade disso é ainda ignorada ou não sentida em toda a sua intensidade), temos, sim, todas as informações *a priori* estruturais acerca do que vai acontecer com quem nasce. Essas informações estruturais podem sempre ser relativizadas ou amenizadas <u>para quem já está aqui</u>, mas se tornam decisivas – se continuamos pessimistas, é

claro; se formos cristãos, perde sentido o que estou dizendo – para julgar o ato de fazer surgir alguém que não estava antes. O nascimento não é, como Hannah Arendt diz, um *novum* absoluto, pois temos um montão de informações "antigas" acerca daquele que ainda não nasceu: ele vai ser terminal, vai começar a acabar desde que nasce, vai começar a sofrer os dois primeiros tipos de atrito estrutural – dor e desânimo – logo de início e, a seguir, também a inabilitação moral; e, por fim, sabemos que ele terá que ativar, durante toda a vida, suas defesas para tentar atenuar esses atritos, algo que nunca conseguirá totalmente, e terá que adotar alguma mediação para isso.

A totalidade da humanidade cria algum tipo de neurose ou mania ou apelo a remédios e fármacos de toda espécie para conseguir suportar a existência (quando não uma psicose grave ou mesmo o suicídio, cujas taxas aumentam anualmente). Neste plano, é perfeitamente claro, eticamente, que eu não me deixe "interromper" por alguém que insiste, insiste e insiste em termos filhos, pois isso não é a mesma coisa que quando alguém insiste, insiste e insiste em fazermos uma viagem ao exterior. O fato de, no futuro, meu filho ser torcedor do Flamengo, engenheiro eletrônico ou traficante não apagará jamais o fato de eu ter provocado um nascimento terminal que poderia ter sido evitado, e que aconteceu ou por descuido ou, pior ainda, por cuidadoso planejamento.

Parece-me que o fundo metafísico disso tudo é, mais uma vez, a diferença ontológica, que, em meu caso, não é a heideggeriana, mas se apoia ainda numa diferença entre ser e entes. Parece-me que, seguindo certo espírito dos tempos (marcadamente francês), Hilan pensa que só há entes, que não há o ser; ou, o que o ser também está em jogo (*for grabs*) junto com os entes. Consequentemente, não há condição humana. Tudo pode ser construído e reconstruído infinitamente. Não há previsão alguma, o mundo é o que queremos que seja. Aqui a ética devora totalmente a ontologia (Levinas), assim como em Heidegger a ontologia devora totalmente a ética; não há mediações; não se pode

sustentar um núcleo *a priori* de ser ontológico duro (a situação humana terminal) e ações intramundanas (marcadas pela interrupção e pela coexistência) que tentam enfrentar isso. (Essa seria a minha posição). Parece que temos que tomar posição fanaticamente por um ou outro lado: tudo é construído ou tudo é dado.

2. Éticas negativas em conflito irredutível?

Deixando de lado a minha atual rejeição – um tanto rabugenta – de nortear as nossas discussões filosóficas seguindo rigorosos padrões europeus (Platão, o *Sofista*, o parricídio do Estrangeiro, Sexto Empírico; para mim seria melhor pensar o nada desde o referencial Nahuatl, por exemplo), não me deixo convencer pela ideia de ser o outro aquele que traz o nada ao mundo. O outro não é ainda o nada radical. O outro é ainda algo. Só metaforicamente o outro é nada; ele é sempre o nada de algo, nunca o nada total. Que o nada é o outro não deixa de ser uma ideia consoladora, porque, apesar de tudo, sempre poderemos lidar com o outro, coexistir com ele, pactuar com ele, destruí-lo, coisas que não poderíamos fazer com um genuíno nada. Na minha perspectiva, o outro não traz o nada ao mundo; o outro é apenas uma sucursal do nada, uma filial, uma encenação humana de um nada desumano e assustador por ser incontrolável; um nada que o outro posterga pretendendo usurpá-lo. Não é certamente o outro que traz ao mundo a dor, o desânimo e a inabilitação moral. Não é o outro que traz a terminalidade do ser. O nada é, na minha perspectiva, o ser mesmo, o ser terminal que se instaura ao nascer. O outro é um funcionário subalterno e malpago do nada, apenas uma das muitas coisas que terminam.

Concordo com Hilan em que, segundo a EN, uma "ética da interrupção" não pode ser chamada de genuína ética. Uma ética que se constitui na coexistência, no desvio, na deriva, na interação, no imprevisto, que não pressupõe nada, que não postula nada, que

está totalmente aberta ao que acontece e ao que é demandado pelos outros, permite não apenas a procriação, mas outros crimes muito piores, como o assassinato ou a afiliação ao Partido Nazista. Pois, como já disse, o outro me interpela de muitas formas, me interrompe de muitas formas, faz muitas demandas; posso dizer sim a algumas dessas demandas, não a outras, e é assim como a ética (neste sentido interativo e coexistente) vai se constituindo; isso quer dizer que, numa "ética da interrupção", pode ser ético procriar, matar e afiliar-se ao Partido Nazista. Em termos tradicionais, poderíamos dizer que a ética se reduz aqui à moral, toda normatividade desaparece em benefício das ações concretas dos humanos (toda ontologia é exaustivamente sugada pela ética). Pelo contrário, desde a EN, quando digo que algo é "ético" quero dizer que é "correto" ou "bom" em algum sentido normativo e que compromete, embora de maneira relativa; não quero me referir ao que os humanos simplesmente fazem.

Mas precisamente pelos motivos que as torna éticas, desde suas próprias perspectivas, as EN não seriam consideradas como sendo éticas pelas "éticas da interrupção", porque, segundo estas, o que torna algo uma ética é, precisamente, NÃO antecipar absolutamente nada, não prover qualquer tipo de apriorismo ou de saber estrutural prévio e dado, nenhum tipo de normatividade *a priori*. Hilan diz que éticas da abstenção e éticas da interrupção são, ambas, éticas negativas, mas que se negam mutuamente como éticas. A ética da interrupção não é uma ética para a EN e vice-versa. Isso poderia ser atenuado se forem aceitas as minhas considerações da primeira parte do presente texto, de que "éticas da interrupção" podem ser aceitas no intramundo, embora não para os casos extremos da procriação e do heterocídio, que deveriam ser tratados mediante uma EN. Parece-me, portanto, que o que separa profundamente nossas éticas negativas é o tratamento da procriação, e não a ética do intramundo, que poderia ser aceita por ambas as partes como uma ética da interrupção e da coexistência. Para a EN a procriação é

absolutamente imoral – por manipuladora e prejudicadora – enquanto que, numa ética da interrupção, a procriação pode ser moralmente justificada (ainda que eu não entenda como).

Instalemos, pois, a incompatibilidade entre éticas negativas da abstenção e éticas negativas da interrupção no específico plano da procriação. Aqui elas parecem realmente inconciliáveis, e talvez de uma maneira radical, que nem sequer permita falar, propriamente, de um "conflito de éticas", pois para isso já teríamos que supor que as EN e as éticas da interrupção são "éticas" no mesmo sentido (que permitisse dizer que são duas versões do mesmo), o que seria temerário, pois poderiam estar entendendo esse termo de maneiras diferentes; para entrar em conflito, elas teriam que ser éticas no mesmo sentido, mas o são? O conflito poderia ser tão agudo que nem sequer se possa colocar em termos neutros, mas a própria formulação do pretenso conflito já poderia estar dependendo de assumir uma ou outra teoria com seu próprio vocabulário.

Mas essa questão não me preocupa tanto, porque, se a ética negativa me leva a sustentar tudo o que venho sustentando nesta discussão, a lógica negativa me leva a perceber que a minha ética é somente uma entre outras, e que, em particular, a minha ética negativa pode ser uma entre outras éticas negativas (e terá sido mérito de Hilan ter mostrado isso para mim claramente). Mas é claro que exijo que os outros considerem as suas próprias posições como uma entre outras, e entre essas outras está a minha, sustentável e não eliminável. Não é para mim perturbador em absoluto chegar a diferentes conclusões a partir de pressupostos diferentes; pelo contrário, seria extraordinário que isso não ocorresse assim.

Nenhuma das partes pode proibir a outra de assumir os pressupostos que quiser e puder assumir; apenas pode exigir que cada postura seja coerente com seus próprios pressupostos. Também poderia, ao máximo, apontar para alguns inconvenientes em assumir os pressupostos de uma "ética da interrupção" (mas a

outra parte poderá fazer o mesmo com a EN), sobretudo devido ao parentesco incômodo que a EN estabelece entre procriação e heterocídio. Creio que qualquer consideração mais "aberta" e menos "rígida" da procriação, no sentido de vê-la como não decidível em termos éticos estruturais, mas apenas na "coexistência" e nos encontros concretos com os outros, dará forças para aqueles que gostariam fazer o mesmo com o heterocídio.

Por exemplo, não apenas nazistas declarados, mas historiadores revisionistas como Ernst Nolte insistem em que o Nazismo não pode ser *a priori* considerado como imoral (assim como eu considero a procriação), mas deve ser cuidadosamente analisado em seus contextos concretos de realização. O assassinato em massa é também uma "interrupção", um apelo, uma demanda, e Hitler a colocou em palavras milhares de vezes quando falou do compromisso dos alemães em cultivar ouvidos especiais para essa demanda. Parece-me que, nos casos extremos da procriação e do heterocídio, temos justificativas para sermos mais dogmáticos, ou, em meus termos, mais estruturais, porque as considerações *a posteriori* sempre irão suavizar inclusive o maior dos crimes.

Eu poderia dizer que as éticas da interrupção tendem a justificar qualquer coisa como ética (assim como as EN tendem a quase não reconhecer nada como ético, lembrando a minha tese da "inabilitação moral"). Assim, alguém pode insistir para termos filhos, e eu posso me recusar ou não, e ambas as decisões serão éticas numa ética da interrupção. Mas alguém também poderia, em 1940, insistir para nos afiliarmos ao Partido Nazista e militar dentro dele, e eu poderia me recusar ou não, e ambas as decisões serão éticas para uma ética da interrupção. Não vejo como evitar essas consequências incômodas. O nazista também "interrompe" e também pode estar "imiscuído" em minha vida. Faz sentido essa abrangência a-valorativa? (Essa ideia da ética como surgindo de decisões existenciais dramáticas, sem nenhum tipo de determinante normativo, é, precisamente, a ideia de Heidegger,

que, como se sabe, atacou ferrenhamente todo o referencial ético-normativo tradicional).

Eu poderia também alegar que o fato de a ética da interrupção ter que ignorar desde a raiz tudo o que se entendeu até agora por "ética" mostra a força do que está sendo contestado. Para tentar mostrar uma possível "moralidade da procriação" (ou não imoralidade, pelo menos) tem que ser dispensada toda a ética capaz de condená-la. Parece não haver nenhum recurso mais suave e menos violento (assim como para rejeitar a refutação kantiana do argumento ontológico da existência de Deus, Hegel teve que derrubar toda a lógica aristotélica, silogismo por silogismo). Eu poderia dizer isso e muitas coisas mais, mas nada disto "refuta" uma ética negativa da interrupção, porque quem a assume pode estar disposto a assumir também todas essas consequências.

Faço notar, por último, que todos os problemas para driblar a condenação moral da procriação sem atenuantes, apresentada pela EN, provêm do fato de, em nenhum momento, ter-se negado a tese pessimista acerca da falta de valor da vida humana. Ou, pelo menos, Hilan jamais tenta atenuar a visão sombria da vida humana apresentada pela EN. Pelo contrário, a ética que ele tenta erguer para enfrentar a EN é explicitamente apresentada como uma (outra) ética negativa. Mas, se os terrores da vida não são negados, fica difícil imaginar <u>qual poderia ser a alegação em favor da moralidade da procriação que surgiria da ética da interrupção e da coexistência</u>. Como seria ético colocar alguém nos terrores da vida sem duvidar, em nenhum momento, que estes assombrarão, em maior ou menor grau, a vida do nascituro? Não será que, no fundo dos argumentos "interruptivos" não se preservou algum sub-reptício resíduo de inconfessado afirmativismo? Será que a ética da interrupção não ficou com medo de dizer que, afinal de contas, a vida humana não é assim tão terrível?

(H5)

Interrupção, assimetria e heteronomia

Hilan Bensusan

Aquilo que temos chamado nesta discussão de "ética (negativa) da interrupção" não é precisamente uma articulação ética independente – uma teoria, por assim dizer, tal como a ética negativa de Cabrera. A ética negativa parte de uma articulação fundamental que acarreta um concepção do valor da vida e, a partir dessa articulação, desenvolve algumas implicações que levam, entre outras coisas, à condenação do heterocídio e da procriação (além da condenação da condenação do suicídio). As condenações do heterocídio e da procriação dizem respeito, segundo essa teoria, ao que não é intramundano, ao que aponta para as bordas do mundo: não se pode desmundanizar um outro *qualquer*, não se pode mundanizar um outro *qualquer*. É certo que uma teoria ética está embrenhada de pressuposições metafísicas que são muito daquilo que dá a ela a sua capacidade de fazer sentir. Gosto da concepção de Whitehead das teorias (que de resto serve para os filmes, para os romances e para os quadros): elas são *lure for feelings*, chamarizes para sentimentos. Aquilo que não era sentido antes (ou não era sentido com intensidade e nitidez) passa a estar disponível ao sentimento – fazemos teoria (e metafísica e cinema) para sentirmos outras coisas e provocar outros sentimentos. Assim com o antinatalismo de Cabrera (e, claro, com toda a sua ética negativa): ela faz sentir aquilo que o afirmativismo predominante oculta ou ignora. Teorias apresentam vieses para a experiência; elas trazem genuína expansão da realidade se

permitem experiências que não estavam (tão) disponíveis antes. De todo modo e em contraste, a ética da interrupção não é uma teoria ética no sentido de uma articulação entre metafísica e moral própria, tal como a ética negativa do Cabrera. Ela é subsidiária, é uma espécie de parasita. Porém o parasitismo é uma das formas da *diaphonía;* como decerto leva em consideração a lógica negativa de Cabrera, a cada passo da cadeia de inferências que se faz a partir de pressupostos teóricos, pode haver uma voz dissonante. A ética da interrupção procura aceitar os pressupostos da ética do Cabrera e, a partir daí, propor uma prática alternativa, em particular acerca da procriação: em vez da abstenção, a interrupção.

Como subsidiária, a ética (negativa) que proponho apresenta uma interrupção no processo mesmo de inferência que vai da descrição da incapacitação moral que espera o futuro nascido em direção à recomendação da abstenção (em todos os casos). Ou seja, ela aceita os termos da discussão que propõe Cabrera; em particular, o diagnóstico de um mau presságio para quem nasce e o julgamento de indignidade de fazer nascer. Ela aceita, digamos, que há algo como um direito do não-existente a seguir não-existindo – se bem que coloque em causa a existência de um sujeito (não-existe) de direito. Mas as subsidiárias, porque criam *diaphonía*, são capazes de reverberar alternativas para todos os lados – inclusive de suspeitar da própria distinção entre o que é intramundano e o que transcende o mundo. A questão é que, quando uma situação ou uma decisão é mundana, por mais que ela trate de algo que diz respeito à mundanização ou à desmundanização, ela ocorre no mundo e está sujeita a interrupções – ela está sujeita à coexistência, como indiquei em alguns textos anteriores nesse debate. Assim, as decisões de procriar, a de matar ou a de ingressar no Partido Nazista estão à mercê dos outros ao meu redor, de suas demandas, de minha capacidade de resposta. Estar à mercê é estar em uma espécie de deriva, ser refém dos outros na coexistência, na escuta, na capacidade de resposta. Porém não se trata de uma deriva moral no sentido de que toda resposta seja igualmente justa – e nem sequer de que toda

resposta seja igualmente injusta. A ética da interrupção está próxima da instância de responsabilidade infinita que Levinas e Derrida abraçaram: dos outros não posso exigir senão o que exigem as leis – por exemplo, as leis da hospitalidade, nos termos do seminário de Derrida sobre hostilidade e hospitalidade[1] – mas de mim posso exigir infinitamente, porque sempre há a sombra do outro em cada um dos passos do meu pensamento (assim como entre mim e cada pedaço de pão que como). Ela está próxima no seguinte sentido: trata-se de pensar uma ética a partir da ideia de que a justiça é aporética (e não apenas inefável, elusiva ou indizível). Em termos de responsabilidade infinita, jamais estamos quites com os outros – mas eles estão quase sempre quites conosco. (E assim ela instaura uma assimetria entre mim e o outro, entre a minha responsabilidade e qualquer outra – uma assimetria que não é uma etapa no pensamento do mundo, mas é uma condição do pensamento situado.) Dito de outra maneira, sempre podemos ser mais justos – e isso separa a ética da interrupção de uma deriva que me torna incapaz de fazer juízos (de considerar comportamentos melhores que outros, de responder). A justiça vem de uma sensibilidade ao outro; não o precede, mas também não me faz sucumbir ao outro, tornar-me o outro. Pelo contrário, a interrupção pressupõe que haja um sujeito interrompido – sujeito, independente dos outros e, por isso mesmo, capaz de oferecer uma genuína resposta a cada situação que lhe aparece.

Apontar para o elo entre ética e coexistência é procurar exorcizar posturas éticas que são alheias ao outro – às outras situações, aos outros encontros – sem perder de vista a capacidade de julgar mesmo diante da vertigem da responsabilidade infinita. A recomendação de uma ética da coexistência é que o movimento cuidadoso e atento aos outros em contraste com uma busca pelo ininterrompível em uma forma *a priori* à prova da experiência. Assim, surge a possibilidade de uma ética no ambiente de uma recusa a um nexo condutor, de uma recusa a uma totalidade à prova de

1 . Cf. DERRIDA; DUFOURMANTELLE, 1997.

qualquer encontro. E a ética da interrupção, vale manter em mente, é uma subsidiária da ética negativa, ainda que como tal ressoe sobre seus pressupostos e aponte até para uma negatividade alternativa. Ela não contrasta com a ética do Cabrera porque assevera que *vale tudo*; mas antes porque quer tomar em toda a sua intensidade a possibilidade de que o outro, mesmo no meu conhecimento moral – que é sempre um conhecimento tanto ético quanto metafísico – me interromper.

No primeiro texto do debate, "Inexistência e coexistência", aponto para algumas hesitações diante da procriação. É certo que ali o debate não faz a distinção entre a decisão de procriar e a decisão de prosseguir uma gravidez que é muito importante para Cabrera: depois de gerado, o embrião tem o direito a existir, enquanto antes o não-fertilizado tem o direito a não existir. Entendo que a diferença está também em que os dois direitos são diferentes, e apenas o segundo é extramundano. O primeiro, o direito a existir do embrião, aparece depois que o mal maior foi perpetrado. Porém, ali no texto, apresento a possibilidade de que a procriação não seja guiada nem pela anomia (um acidente, digamos) e nem pela autonomia (um plano). Há uma diferença moral entre o heterocídio e o suicídio, uma diferença importante na ética de Cabrera. Há também a diferença entre a procriação que surge da agência de outro(a) e a procriação que surge da minha agência. Há a possibilidade da heteronomia – ainda que o outro que interrompe sempre requeira uma resposta. É preciso distinguir os casos – a heteronomia envolve um outro e, já aqui, temos o cenário de muitos debates sobre o aborto: o conflito entre o outro já existente e o outrinho ainda não nascido. De uma assimetria entre o eu e o outro, deriva-se a diferença entre a minha decisão de procriar – de fazer nascer, de mundanizar – e a decisão dos outros (assim como há uma diferença – ética – entre o suicídio e o heterocídio). O outro é quem interrompe. Depois da interrupção, uma decisão acerca dela é necessária, mas se trata de uma resposta em que a coexistência já está diretamente envolvida. A interrupção introduz a coexistência na agência. Assim em todos os casos: a ética

da interrupção, subsidiária como ela foi apresentada, não é um exercício de particularismo; é uma atenção ao evento instaurador de resposta que é a interrupção. E é aqui que ela promove uma vertigem, uma vertigem que está associada ao caráter aporético da justiça e promove uma reverberação em alguns pressupostos da ética negativa de Cabrera.

A vertigem da interrupção vem com seu caráter assimétrico: uma interrupção não é mútua, nem mesmo quando duas interrupções em direções opostas coincidem. A assimetria é um componente ético – e um componente que traz o aporético à baila. Assim a diferença entre a vítima e o algoz traz um caráter situado ao agente moral. Ser morto não é o mesmo que matar. No exemplo famoso e infame de Kant, quem pede guarita interrompe o agente que agiria imoralmente se mentisse para protegê-lo. A agência de quem pede abrigo não importa. Para o agente que pode mentir (ou omitir), a proximidade de quem pediu proteção faz toda a diferença – e para a ética da interrupção essa diferença é moral. A justiça não é alheia à proximidade: o problema com a abordagem de Kant é precisamente que a lei moral fica indiferente ao empírico, ao encontro, à proximidade, à interrupção. A interrupção traz um elemento novo, porque traz um outro. A ética da interrupção é um dispositivo para dissolver a imagem da ética vista em terceira pessoa, para exorcizar uma visão (moral) de parte alguma, para acabar com o juízo de Deus. O outro que interrompe não é um outro qualquer; é aquele que é capaz de introduzir uma cunha entre o ponto no qual eu faço juízos morais e minha convicção moral. É nesse vão que se instala a *akrasia* – moral ou não – ou a hesitação. E para onde os pregadores morais – como aqueles que recomendam que uma forma moral seja seguida em qualquer circunstância – destinam seus argumentos. E é onde surge a *diaphonía* – mas não há *diaphonía* se o outro não tem razão suficiente. Há que haver alguma coisa que me interrompa. E o que me interrompe é situado, como a razão suficiente é localizada, diz respeito ao que eu encontro, no que eu esbarro.

Cabrera aceita algo como a ética da interrupção para o que chama de intramundo, quando a mundanização ou a desmundanização não estão envolvidas. A ética da interrupção é recomendada quando a morte ou o nascimento de um outro não estão em jogo. No caso da procriação, ele insiste que o outro que importa é o outrinho – ainda que ele entenda, em seu último texto, que nesse caso "ninguém existe ainda". Ele escreve em J4:

> A coexistência precede à ética, mas não quando não há ninguém ainda para coexistir, quando, pelo contrário, me disponho a criar alguém para que coexista. No caso de quem não nasceu, é claro que a ética precede à coexistência, pois nesse momento pré-natal, no qual ninguém existe ainda, não há esse coexistir, há apenas a ética, baseada em todo o conhecimento estrutural que tenho sobre um mundo atroz e sombrio (se continuamos pessimistas, é claro). É perfeitamente legítimo escrever, pois, como já fiz e é citado: "Não há por que deixar-se interromper quando o que é demandado não é ético".[2]

A opção que ele faz é, portanto, a de separar casos em que a interrupção pode ocorrer de casos ininterruptíveis. Esse caminho parece o distanciar de uma ética em que os julgamentos são feitos desde parte alguma – uma ética em que o empírico é alienígena e a proximidade não tem nenhum impacto. Os casos de impossibilidade de interrupção são casos em que a proximidade, a situação em que o julgamento moral tem lugar, parece irrelevante. A alternativa da interrupção é rejeitar sempre os julgamentos morais que são feitos desde fora, alheios a uma situação – julgamentos morais são feitos desde dentro, *de re;* ou não são julgamentos morais. Porém julgamentos que são *de re* não são por isso não-morais; o caráter aporético da questão é precisamente julgar *de re* de uma maneira que não acarrete estar à deriva das circunstâncias. Uma demanda que não requeira uma resposta, mas apenas uma afirmação do que já era convicção antes, não é uma interrupção – a interrupção é a cunha

2 Cf. "A ética negativa não se esgota na questão da procriação" (J4).

entre o agente moral e suas convicções. Há assim algumas coisas que uma ética da interrupção subsidiária da ética negativa condenaria, entre elas a procriação por uma decisão autônoma ou por acidente. A procriação tem que ser uma resposta. Porém também não é certo que toda demanda do outro de colaboração na procriação seja uma genuína interrupção – e menos ainda que uma resposta que endosse a procriação seja sempre recomendada. A ética da interrupção – enquanto subsidiária que se torna incomensurável com a ética negativa de Cabrera – interessa-se por casos em que a decisão ou o acidente não decidam a procriação; por casos nos quais haja uma resposta a um outro. Onde haja um outro que situe o agente moral, qualquer condenação em princípio pode ser colocada em cheque. Eis o pomo da discórdia: para a ética da interrupção, nenhuma conclusão de uma teoria ética é à prova de outro; sempre pode haver uma cunha entre o agente e o julgamento moral. Como subsidiária da ética de Cabrera, a ética da interrupção entende que quando há apenas o nascituro e o agente, não há desavença. A discordância entre as éticas não está no extramundano, mas na presença do outro. Mais uma vez: não de qualquer outro, mas do outro que faz a convicção ética hesitar.

É precisamente por ser subsidiária da ética de Cabrera que a ética da interrupção – que tento apresentar nesses textos – não carrega um afirmativismo sub-reptício nem mantém que a vida humana não é tão terrível assim, como diz Cabrera em seu último texto. (Vale notar, contudo e de passagem, que nem sequer o terrível da vida enquanto tema e tese não está à prova de qualquer outro.) A inabilitação moral que torna a vida terrível está associada ao caráter aporético da justiça: impossível e necessária. O agente no ambiente da resposta, no ambiente da interrupção, é refém – está à mercê de uma heteronomia. A interrupção – e o caráter situado da existência e da agência moral – é uma parte da inabilitação moral que a atenção à coexistência e ao empírico permite tornar explícita. A agência, em todos os casos, requer uma sensibilidade ao que é outro, ao que está de fora. Essa é a tragédia da agência: o outro não é um mundo

externo completo e total; o outro é uma quebra, uma cunha, uma ferida. Precisamente porque interrompe em sua parcialidade que impele e que instaura a possibilidade de sair de si é que o outro torna possível a agência ao inabilitá-la. O terrível reside no inexoravelmente dêictico, no incorrigivelmente indexical – estarmos situados sem resgate. A responsabilidade interminável e aporética traz algo de terrível: promove uma autonomia despedaçada, uma agência nas mãos dos outros e uma responsabilidade robusta, mas em frangalhos. A tematização – que produz a teoria moral, por exemplo – redime da posicionalidade da decisão moral, mas ela nunca está à prova de incerteza, de uma voz discordante, de *diaphonía*. A noção de interrupção é negativa no sentido de que ela rejeita a totalidade de uma visão de parte alguma em favor de uma situação, de limites, de áreas de distinção em fundos de aturdimento; a negação é a da demanda por justiça, incontornável e nunca completamente alcançada. É ela que introduz um caráter dêictico, posicionado. É nesse contexto de responsabilidade intensa e inabilitação que a noção de interrupção permite pensar o heterocídio, o suicídio e a procriação (entre outros cenários morais). Em particular, é nesse contexto que a heteronomia é entendida como não tendo limites, não tendo antídotos, não tendo anteparos. Não uma heteronomia compulsória, mas uma abertura ao que pode requerer uma resposta desde fora. É este o *lure for feeling* que a noção de interrupção incita: a vulnerabilidade (moral) de uma responsabilidade por um outro cuja demanda pode desestabilizar qualquer projeto (moral). O outro não impele, mas, onde há outro, pode haver interrupção. Da negatividade da interrupção não está protegido nem um intramundo que não trata de questões mortais sobre a mundanização e a desmundanização e nem um extramundo – por toda parte há a possibilidade (incapacitante) de interrupção, porque de qualquer parte pode surgir um outro como uma mácula.

(J5)

Não é obrigatório ser negativo (Afirmativismo e totalitarismos)

Julio Cabrera

Em H5 encontramos algumas novidades. Enquanto nos textos anteriores Hilan tinha proposto uma ética negativa alternativa à minha (o que eu achei extremamente interessante: pensar a ética negativa em plural, juntando, de certa forma, minhas pesquisas éticas e a minha filosofia da linguagem tal como exposta em meu livro *Margens das filosofias da linguagem*), agora Hilan declara que "*a ética da interrupção não é uma teoria ética no sentido de uma articulação entre metafísica e moral própria, tal como a ética negativa de Cabrera. Ela é subsidiária, é uma espécie de parasita*". Eu gostava mais como era antes porque, apesar de, certamente, a interrupção não ser aceita como *ética* desde o ponto de vista da minha EN (isso já foi visto e explicado em textos anteriores), ela podia ser vista como uma ética erguida sobre seus próprios pés, caminhando com seus próprios sapatos. E eu gostava da ideia de pluralizar as éticas negativas (não queria morrer sendo o autor da única ética negativa possível).

Não obstante ter avisado, desde o início, que a interrupção não é propriamente uma ética, no resto de seu texto Hilan acaba falando várias vezes de uma "ética da interrupção" (e, como não sou um caçador de contradições, eu prefiro atribuir isso a uma mera questão expressiva). Ele escreve: "*A ética da interrupção procura aceitar os pressupostos da ética do Cabrera e, a partir daí, propor uma prática alternativa, em particular acerca da procriação;*

em vez da abstenção, a interrupção". Creio que ficou claro nos textos anteriores que meu problema é saber se essas práticas alternativas, perfeitamente possíveis, podem ser defendidas como *éticas* em algum sentido ainda compreensível. Para insistir no que já foi transitado: se definirmos "ética" de maneira tal que prejudicar e manipular outras pessoas sejam consideradas práticas *morais*, isso não será difícil de entender apenas pela força venerável de uma longa e forte tradição normativa (tanto europeia quanto latino-americana), mas porque, caso fizermos isso, não poderemos evitar que o heterocídio seja tratado da mesma maneira "aporética" e flexível que a procriação; esse é um companheiro de viagem difícil de desgrudar; ao ético da interrupção, teremos de lembrá-lo de que, no momento de tirar da água o procriador, o nazista virá junto.

Independentemente de se a negação por interrupção for apresentada como uma ética independente ou como "subsidiária", o problema que vem sendo arrastado já há pelo menos três textos é se todas as formas de *diaphonía* ou de possibilidades diante dos pressupostos negativos e do pessimismo sobre o valor da vida humana – *pressupostos que Hilan declara nunca ter colocado em dúvida, não assumindo qualquer postura afirmativa* – podem ser consideradas morais. E é aqui que começam as discordâncias (que, em lógica negativa, não são dramáticas, porque sabemos – ou eu sei, pelo menos – que jamais estaremos na penosa situação de ter de escolher uma dentre elas como a verdadeira, destruindo as outras como falsas). A "ética da interrupção" é aberta a *todo tipo* de interrupções, o que eu não admito; já disse nos textos anteriores que não temos por que responder demandas dos outros que reputamos incorretas ou criminosas, e que, nesses casos, podemos (e talvez devemos) decidir sozinhos e de maneira privada (posso decidir sozinho, sim, não ter filhos, assim como posso decidir sozinho, sim, não ser nazista, e não estar disposto a negociar nenhuma das duas coisas). Já temos a enorme esfera do intramundo para negociar e barganhar, mas as pontas da vida

(nascimento e morte) são coisas mais dramáticas, não abafadas pela força do cotidiano e podemos não estar dispostos a negociá-las da mesma forma.

Essas são questões que já foram muito debatidas antes; e a desagradável impressão de começar a "caminhar em círculos" talvez seja um sinal de que a discussão está se esgotando: afinal, cada posição – como sempre – fica com seus próprios pressupostos e categorias diante das outras, sem resolução possível; e, se a discussão teima em "continuar", apenas se repetem as próprias posições, já sem avançar. De maneira que, neste novo texto, eu prefiro insistir num outro ponto que, mesmo assomando a cabeça de vez em quando, não recebeu ainda suficiente atenção, e que eu vejo como crucial. É o seguinte.

Hilan manifestou várias vezes que *nunca contestou as bases e pressupostos negativos da EN*, que ele se mantém pessimista diante do caráter sombrio da vida humana; mas sustenta que disso se desprende não apenas a negação por abstenção como também outras formas de negação, por exemplo, a negação por interrupção. Nesse novo texto, inclusive, ele sustenta, como vimos, que uma pretensa "ética da abstenção" não é realmente uma ética independente, mas uma construção "subsidiária" da EN, uma espécie de parasita crítica. Nessa versão das coisas, estaríamos diante de duas éticas negativas, ambas pessimistas, que partilham os mesmos pressupostos, mas que chegam a resultados diferentes: "*...aceita os termos da discussão que propõe Cabrera; em particular, o diagnóstico de um mau presságio para quem nasce e o julgamento de indignidade de fazer nascer*".

Eu queria começar a introduzir uma suspeita nessa autodescrição. Creio que as desavenças, essas que começam a andar em círculos, provêm de que *as éticas da interrupção não são totalmente negativas*, que elementos afirmativos devem ser introduzidos para que a coisa funcione. Isso, claro, não apresenta nenhum problema em si. Em boa lógica negativa, não há nenhum drama em ser afirmativo ou otimista ou cristão. O problema é

declarar que se partilham as bases negativas sem uma arguição mais demorada para provar que esse é realmente o caso, além da mera declaração. Atenção: tampouco sou contra da ideia de que o negativo possa ser dito de muitas formas e não de uma única maneira, nem pretendo nenhum monopólio sobre o negativo (pelo contrário, já manifestei simpatia por essa ideia); apenas começo a duvidar de que a interrupção, especificamente (tanto nos textos do Hilan quanto, por exemplo, nos de Levinas, de quem falarei mais adiante), seja uma categoria negativa, em algum sentido que ainda torne significativo dizer que haveria pelo menos duas maneiras de entender o negativo, a abstenção e a interrupção.

(Nas discussões sobre ética negativa em Brasília ao longo dos anos, esta situação se apresentou bastante: todo mundo aceitava que o mundo fosse obscuro e sinistro, mas se alegava que disso não se seguia a abstenção de procriar. Eu tenho uma hipótese psicológica para essa atitude, não muito forte, admito, mas que coloco aqui entre parênteses pelo que possa valer; e também por ser uma observação muito geral, que não estou certo de aplicar-se ao caso de Hilan. Creio que as pessoas consideram que ser otimista afirmativo possa transmitir uma imagem de ingenuidade, e mesmo de tolice, enquanto que as posturas pessimistas aparecem como mais realistas e críticas ou mais "lúcidas"; ninguém quer aparecer como um otimista ingênuo, como alguém que não vê os terrores da existência; então, todo mundo aceita que o mundo é sombrio e desaconselhável, como dizendo ao pessimista: "Não sou tão ingênuo; não estou dizendo que a vida seja um mar de rosas". Entretanto, andando as argumentações, essa tese sombria vai se debilitando, e as teorias inicialmente "pessimistas" vão se tornando em "otimistas apesar de tudo", voltando não monotonicamente sobre seus pretensos pressupostos e contestando-os, mostrando, na verdade, que nunca foram genuínos pressupostos; pois genuínos pressupostos não podem ser contestados no final da argumentação; eles teriam que permanecer como bases inalteráveis pelo menos dentro de uma mesma linha de argumentação.)

Nesse novo texto de Hilan, creio que se ponha melhor de relevo esse problema de uma possível incompatibilidade entre a declaração de que as bases pessimistas da EN são aceitas e algumas outras declarações que colocam desavenças profundas entre interrupção e abstenção. Por exemplo, quando se diz que as éticas "subsidiárias" "*...são capazes de reverberar alternativas para todos os lados – inclusive de suspeitar da distinção mesma entre o que é intramundano e o que transcende o mundo*". Aqui teríamos que ver qual é a força dessas "reverberações", se elas fornecem apenas observações críticas "parasitárias" sobre a EN, ou se elas podem abalar algum dos seus pilares mais fundamentais, como o é, certamente, a diferença ontológica (sem as escabrosidades heideggerianas), a diferença entre estrutural e empírico. Parece estranho duvidar dessa distinção e ainda dizer que "se aceitam os termos da EN", *já que essa diferença é um de seus termos cruciais, indispensável para a consideração do valor da vida humana, base da condenação moral da procriação.*

Ao longo das discussões sobre ética negativa, já desde os anos 90 em Brasília, tem sido bastante comum isso de atacar essa diferença (lembro uma antiquíssima discussão no auditório Dois Candangos, com um psicanalista da mesa que declarava suspeitar de qualquer coisa humana "puramente formal", que não estivesse já envolvida com o empírico). Hilan afirma que qualquer decisão, seja do tipo que for, "*ocorre no mundo e está sujeita a interrupções*"; bom, isso deve ser verdadeiro; quem poderia negá-lo? Nunca vivemos na estrutura, estamos sempre no intramundo. Só que a diferença não passa por aí. Mesmo que uma discussão sobre, digamos, se vamos ou não comprar um carro importado, e outra discussão sobre se vamos ou não ter um filho ocorram ambas – obviamente – no intramundo, a diferença ontológica e moral entre ambas as discussões se mantém, na medida em que eu tenho informações estruturais (ontológicas) sobre a maldade do mundo (*que o ético subsidiário e parasitário manifesta partilhar e aceitar*) que são suficientes para me tornar um convicto não

procriador, pois sei que gerar um ser humano vai enfrentar problemas que eu posso perfeitamente prever; enquanto que só tenho informações empíricas e *a posteriori* sobre carros, coisas que sempre podem mudar (assim como a Renault pode parar de fabricar o Clio e passar a fabricar o Kwid).

A diferença é, para mim, perfeitamente clara e bem estabelecida (entre o que sabemos do nascituro antes dele nascer e o que não sabemos). Ela pode ser contestada? Claro, ela pode ser contestada como tudo pode ser contestado em filosofia; mas o que duvido é se essa diferença pode ser contestada e, ao mesmo tempo, se possa continuar dizendo que "*se aceitam as bases da EN de Cabrera*". Pois tudo está imbricado: a diferença ontológica, o desvalor da vida e a imoralidade da procriação.

(Uma observação secundária ainda sobre isso: Hilan fala da diferença como sendo entre o intramundano e "o que transcende o mundo", ou um "extramundo"; mas nem na diferença ontológica heideggeriana nem na minha há absolutamente nada que "transcenda o mundo". A diferença não é entre intramundano e "extramundano", mas entre intramundano e <u>mundano</u>, a diferença entre o que há <u>dentro do</u> mundo e a estrutura <u>do mundo mesmo</u>, não de algo "fora do mundo" – um "extramundo" –. Novamente isso não é nada muito difícil de entender – como sim é a diferença heideggeriana, cheia de enigmas –; trata-se da diferença entre "ser torcedor do Flamengo" e "ser afetado pelo sofrimento e pelo desânimo"; o primeiro não pode ser previsto antes do nascimento e o segundo, sim; eu realmente não consigo ver qual possa ser a dificuldade para ver essa diferença.)

Entretanto, não é a diferença ontológica o que mais me interessa aqui, mas a natureza das duas posturas – abstenção e interrupção – e a maneira como elas são descritas. Uma maneira suave de entendê-las – a que Hilan utiliza – é que ambas partilham pressupostos e chegam a conclusões (negativas) diferentes; uma maneira mais forte é que se trata de duas posturas independentes inconciliáveis, com diferentes pressupostos (negativos); e uma

maneira fortíssima – mas que ainda está no forno – é que essas duas posturas são inconciliáveis não por serem duas éticas negativas incompatíveis, mas por reeditarem, em níveis mais profundos, o conflito entre éticas negativas e éticas afirmativas.

Até o presente ponto do texto, apenas enunciei as minhas primeiras suspeitas acerca do caráter não negativo das éticas da interrupção; quero apresentar aqui a minha segunda suspeita – posta no título deste texto – do possível caráter *totalitário* das éticas da interrupção, com o intuito de destacar uma desavença tão profunda e tão crucial entre éticas da abstenção e éticas da interrupção que possa colocar em xeque o caráter negativo de ambas, ou o caráter meramente "subsidiário" ou "parasitário" das segundas, o que pretensamente tornaria a discussão entre elas uma mera disputa de família entre negatividades. A palavra "totalitário" pode assustar, mas talvez atenue o fato de eu reconhecer que há, também, um totalitarismo moral, que Kant assume de forma geral e que a ética negativa também assume, mas apenas nas "pontas" da existência; totalitarismo que é oportunamente criticado pelas éticas da interrupção (não sei como os kantianos se defenderiam, mas em textos anteriores eu já defendi a ética negativa contra essas críticas). O que vou me perguntar aqui é *se as éticas da interrupção não estariam inaugurando um novo tipo de totalitarismo do mesmo tipo que ataca, estabelecendo um conflito entre totalitarismos*. Teremos que nos introduzir devagar nessa complexa teia de aranha.

Hilan tenta responder a minha objeção de que as éticas da interrupção permitiriam *qualquer coisa* (a moralidade da procriação e a moralidade do heterocídio), trazendo à tona a instância da "responsabilidade infinita", assumida por Levinas e seus admiradores (como Derrida): "[...] *não se trata de uma deriva moral no sentido de que toda resposta seja igualmente justa [...] A ética da interrupção está próxima da instância da responsabilidade infinita que Levinas e Derrida abraçaram...*". Essa postura estabelece uma forte "assimetria" entre mim e o outro: jamais

estamos quites com os outros, mas eles estão quase sempre quites conosco. Isso permitiria fazer juízos considerando que haja comportamentos melhores que outros. Mas o que me interessa observar aqui é que, seguindo essa trilha, *as éticas da interrupção abrem um enorme espaço para o outro*: *tudo pode ser interrompido, não há limites para a interrupção*. As decisões de procriar, de ser nazista ou de matar "*estão à mercê dos outros ao meu redor, de suas demandas, de minha capacidade de resposta*". Estamos à mercê dos outros, somos seus reféns, e por isso devemos ter uma sensibilidade pelo outro.

Mas é aqui onde eu começo a perceber certo "totalitarismo do outro", uma inflação desmedida do outro, em grande medida norteada pelo segmento dócil e acrítico (pelo menos não me lembro de nenhuma reserva a respeito) do filosofar de Levinas (de quem faço questão de falar mais adiante). Em vários pontos da discussão, Hilan denuncia com toda razão o totalitarismo da moralidade tal como representado – de maneira famosa e infamosa – pela filosofia kantiana da mentira. Mas a um totalitarismo moral, que proclamaria que a ética está sempre antes de qualquer coexistência, não haveria aqui um totalitarismo oposto, que proclama que a coexistência está sempre antes de qualquer moralidade? É o que parece se desprender de afirmações muito fortes como: "*A alternativa da interrupção é rejeitar sempre os julgamentos morais que são feitos desde fora, alheios a uma situação – julgamentos morais são feitos desde dentro,* de re*; ou não são julgamentos morais*". Ou: "*Nenhuma conclusão é à prova de outro; sempre pode haver uma cunha entre o agente e o julgamento moral*". Aqui toda a força decisória parece ser atribuída ao outro; estamos em suas mãos, somos seus reféns, ele/ela exige uma sensibilidade, e de maneira assimétrica e impositiva.

No texto é dito que a vantagem de uma ética da coexistência é que ela "*procura exorcizar posturas éticas que são alheias ao outro [...]*". Eu já respondi em textos anteriores (caminhamos em círculos) que a EN não é alheia ao outro (especialmente ao

outrinho); mas aqui eu prefiro apontar que, vendo o outro lado da questão, as éticas negativas podem estar querendo *exorcizar posturas de coexistência que são alheias à ética* (no sentido da indiferença à manipulação e ao prejuízo). Se o totalitarismo ético permitia monstruosidades tais como a denúncia de um homem perseguido por um bandido em exercício rígido da máxima de não mentir jamais, o totalitarismo da coexistência pode permitir monstruosidades como a de ter de aceitar matar ou procriar apenas porque o outro assim o demanda, exigindo uma resposta. O mal-estar não está num lugar fixo, posso esbarrar tanto absolutizando a ética quanto absolutizando a coexistência. Parece que o mal-estar está, em todo caso, na absolutização.

Nas exposições das éticas da interrupção, tudo aparece como uma luta do bem contra o mal, quando Hilan aponta *"o movimento cuidadoso e atento aos outros em contraste com uma busca pelo ininterrompível em uma forma* a priori *à prova de experiência*". O mal estaria, pois, no apriorismo, e o bem no empírico e *a posteriori*. "*A ética da interrupção é um dispositivo para dissolver a imagem da ética vista em terceira pessoa, para exorcizar a visão (moral) de parte alguma, para acabar com o juízo de Deus*". Nesses textos dá a impressão de que deixar-se interromper, abrir-se ao outro, ao diafônico, representa o bem, e insistir em convicções morais fixas representa o mal; e isso seria assim, sem aporia, sem dialética, sem mediações. O espírito de "abertura total" da segunda metade do século XX europeu (sobretudo francês, sempre de grande influência no Brasil) nos acostumou a torcer o nariz diante de qualquer postura rígida e a louvar o aberto, o fluido e o dinâmico.

Mas as coisas podem ser mais complicadas. Às vezes devemos ser cuidadosos com os outros (com o fugitivo condenado pela rigidez kantiana), mas outras vezes pode ser bom insistir em algo ininterrompível e inegociável (quando o outro é o nazista que quer me convencer de perseguir raças). *Há momentos em que o correto é ser rígido, outros nos quais o melhor é ser flexível.* Às vezes temos que nos abrir à experiência; outras vezes temos que

nos fechar a ela (no caso do nazismo se poderia dizer que já tivemos suficiente contato com a experiência, já acumulamos bastantes informações relevantes sobre o nazismo que nos permitem, a partir de agora, recusar o convite nazista sem mais consultas à experiência). Não tenho por que estar aberto a *todos* os encontros, a *qualquer* encontro; o outro não deveria ter todo esse espaço de ação. Essa tremenda “inflação do outro” me parece levar a um totalitarismo tão criticável quanto o totalitarismo moral (que me parece bem criticado).

(Eu diria que, quando as coisas são tão horríveis como o pessimismo as vê, quando a procriação e o extermínio de outros se tornaram corriqueiros e totalmente acríticos, há como um dever moral de se fechar à experiência, ao encontro, às demandas dos procriadores e criminosos, há um dever de ser dogmático; lembrar que sempre somos antinatalistas dentro de um mundo procriador e protetores da vida num mundo onde se mata; em momentos de alienação e de crueldade, quando a experiência mesma está aviltada, pode ser bom recuperar princípios “à prova de experiência”.)

Precisamente, a vilipendiada “diferença ontológica” permitiria assumir uma postura intermediária que me parece melhor: se diferenciamos intramundo de mundo, empírico de estrutural (no sentido explicado antes), podemos aceitar a primazia total da coexistência sobre a ética no intramundo, mas praticar uma primazia total da ética sobre a coexistência nos casos extremos, procriação e heterocídio. Como disse em meu texto anterior, desse modo a ontologia não engole totalmente a ética (Heidegger) nem a ética engole totalmente a ontologia (Levinas, Dussel). O intramundo é interrupção (aqui tudo pode ser interrompido), o mundo é abstenção (de matar e procriar).

(Isso tudo pode ser um reflexo da minha velha ideia de que o mundo tem uma pequena estrutura – o que eu chamo a situação humana – e todo o resto (99 por cento) é construído; mas um totalitarismo da interrupção e da coexistência parece não se satisfazer com o 99 por cento, ele quer *tudo*; ele quer que a

procriação e o heterocídio sejam julgados como a compra de um carro ou o torcer por um time. Quer que *tudo* seja construído, assim como o filósofo dogmático tradicional quer que *tudo* esteja dado, por Deus ou pela Natureza.)

É nessa trilha onde mais se reforça a minha desconfiança sobre o caráter alegadamente "subsidiário" da ética da interrupção, como se seu confronto com a EN fosse apenas uma desavença interna entre negatividades. Esses desencontros totalitários me parecem demasiado profundos para serem descritos como meras discussões de família entre bons amigos negativos. Hilan escreve, como se fosse importante lembrar: "*E a ética da interrupção, vale manter em mente, é uma subsidiária da ética negativa, ainda que como tal ressoe sobre seus pressupostos e aponte até para uma negatividade alternativa*". Mas até que ponto este "ressoar sobre pressupostos" pode ainda manter a ética da interrupção como mera "subsidiária"? Não poderá esse "ressoar" fazer explodir o caráter "subsidiário"? E mais ainda: se o outro tem esse poder todo, se a demanda do outro tem sempre que ser ouvida, até o ponto de eu poder matar e procriar em função do que o outro me demanda, não chegamos finalmente na sociedade afirmativa na qual já estamos vivendo, uma sociedade em que se mata e se procria sem nenhum problema moral, sem fazer passar esses atos por um crivo ético que seria considerado *a priori* e autoritário?

O direito – e mesmo o dever – de procriar e a capacidade incrível de matar (delinquentes, inimigos de guerra etc.) são características típicas do afirmativismo vigente; as éticas da interrupção não ajudam a restabelecer esses valores? Não são as éticas afirmativas as éticas da interrupção? Não são permanentemente desculpadas e justificadas as ações duvidosas, e mesmo abomináveis, em virtude dos contextos, das circunstâncias, dos encontros, das exceções, da complexidade das relações, da dificuldade dos conflitos, de toda a "riqueza da experiência" sempre à mão para isentar ações que se liberaram da tirania da moralidade e dos princípios rígidos? Também as éticas afirmativas

são avessas à diferença ontológica e simpáticas à negociação infinita. Será racionalmente defensável a autodescrição das éticas da interrupção como "éticas negativas alternativas"? (O fato de que "interromper" possa ser visto como um verbo negativo não é suficiente para considerá-lo como parte de uma ética negativa; éticas afirmativas também admitem verbos negativos dentro de si; por exemplo, "exterminar" [delinquentes] é um verbo negativo típico de sociedades afirmativas.)

Talvez o tema da procriação ajude a entender melhor essa imbricação entre afirmativo e totalitário. Em momento já avançado de seu texto, Hilan reapresenta uma interessante terceira forma de procriação, além das duas apresentadas por mim em meus escritos: premeditada e acidental, que Hilan chama, com muita propriedade, de procriações por *autonomia* e por *anomia*; a nova possibilidade é a da procriação por *heteronomia*, procriação que "envolve um outro" na medida em que eu nunca decido sozinho não procriar. Nesse momento ele utiliza aquela mesma assimetria levinasiana; ele afirma que, da assimetria entre mim e o outro, "*deriva-se a diferença entre a minha decisão por procriar [...] e a decisão dos outros*". (Não vejo isso como análogo à diferença entre suicídio e heterocídio, mas deixo isso aqui de lado). Aqui se afirma: "*O outro é quem interrompe*" (ou seria melhor dizer *a outra*, como falei em texto anterior). "*Uma interrupção não é mútua*". O importante aqui é que a decisão não é solitária; não posso decidir sozinho.

Hilan chega a afirmar que a ética da interrupção poderia também rejeitar procriações por autonomia e por anomia (e com isso pretende reforçar seu caráter meramente "subsidiário" da EN, que também as rejeita). Mas: "*A ética da interrupção – enquanto subsidiária que se torna incomensurável com a ética negativa de Cabrera – interessa-se por casos em que a decisão ou o acidente não decidam a procriação; por casos nos quais haja uma resposta a um outro. Onde haja um outro que situe o agente moral, qualquer condenação em princípio pode ser colocada em cheque*". Nesse caso, o outro faz a convicção ética hesitar, e essa seria a procriação aceita

pela ética da interrupção, a procriação por heteronomia como resposta a um apelo premente da/do outra/outro, que exige resposta de maneira absoluta e incontornável. Mas Hilan insiste em que isso não introduz nenhum elemento afirmativo, como eu tinha sugerido no final de J4.

Faço notar novamente, e insistindo no fio que me interessa seguir obstinadamente neste novo texto, as dificuldades de manter juntas estas duas coisas: *que uma ética meramente "subsidiária" possa tornar-se "incomensurável" com aquilo que pretende subsidiar*. Aqui o problema todo aparece nessa única frase. Mas aqui quero apontar também para o seguinte: na tensão de uma discussão sobre procriar ou não, que eu mantenho com o outra-outro, eu posso perfeitamente apresentar alguns princípios éticos (a não manipulação, por exemplo) e algumas convicções (pessimistas, por exemplo), bem como apresentar meu ponto de vista antinatalista para a outra parte da discussão; a outra parte poderá concordar ou não, e então discutimos (pois, realmente, a decisão não pode ser solitária; isso foi concedido). Estarei aberto às objeções contra meu ponto de vista, mas posso perfeitamente decidir que elas não sejam contundentes e preservar minha perspectiva antinatalista. Esse pode perfeitamente ser um dos desfechos possíveis da discussão. Ou seja, o fato, concedido, da decisão não ser solitária não dá subsídios para justificar que, simplesmente porque o outro ou a outra o demanda, eu deva responder positivamente a ela; não sou dogmático apriorista, nem assumo uma "visão de parte alguma" ou do "juízo de Deus" apenas por insistir num princípio moral que eu refleti muito e cujas objeções não me convencem.

Posso recusar-me a assumir qualquer "inflação do outro" e não estar disposto a acompanhar o outro até o inferno, ou ao que eu considero tal. Quando decido que não serei pai, *forneço uma resposta, não aplico cegamente um apriorismo moral*; poderá ser uma resposta monótona se baseada em algo que já pensei o suficiente, algo que não estou disposto a revisar, porque já o revisei muitas vezes. Não aplico cegamente uma lei que valha para todas

as circunstâncias, mas questiono que possa existir alguma circunstância na qual eu deva ser pai, ou matar alguém, ou me afiliar ao partido nazista. Tenho pleno direito a não pensar demasiado naquilo que já pensei o suficiente; posso ter sido já suficientemente golpeado pela tremenda violência da procriação e do heterocídio, e isso é uma resposta ao outro, não automática, mas pensada e sofrida. Tenho direito de querer parar a "aporia" quando ela, em minha visão, é aviltante.

Se decidirmos, finalmente, procriar por heteronomia, deveremos assumir o fato de que essa decisão feriu os princípios éticos que decidimos deixar de lado. Pois, pelo fato de eu ter uma concepção "aporética" da justiça, vou ter cometido, nos termos da EN, a injustiça de ter largado um outrinho num mundo que (*se partilhamos as bases pessimistas sobre o caráter sombrio da vida humana, que o ético da interrupção proclama partilhar com o ético da abstenção*) o atormentará sensível e moralmente. Pois lembremos que, neste único caso, o desfecho de uma discussão filosófica não será uma fria conclusão lógica, mas um novo ser humano largado no mundo. Trata-se de uma conclusão que respira, que tem ossos. É claro que não posso inventar uma ética somente para justificar moralmente as minhas decisões (ou poderia tentar fazê-lo, mas, nesse caso, teria que ser realmente *outra teoria ética* e não uma mera "subsidiária" da EN; só com a EN não vai alcançar).

Pode-se dizer que a procriação por heteronomia é aquela que abala os princípios éticos de uma das partes (nesse caso, pessimistas e antinatalistas). O filho não sai por descuido nem por planejamento, mas porque o outro abala minhas convicções morais, e eu já não vejo mais problemas em procriar, pelo menos nesse caso. Mas isso significa que a heteronomia derruba a ética negativa, pois derruba a base pessimista na qual se baseia seu antinatalismo. (Hilan escreve: "*[...] nem sequer o terrível da vida enquanto tema e tese não está à prova de qualquer outro*"). Enquanto a procriação por autonomia assume claramente o pró-natalismo, e a procriação por anomia pode assumir o antinatalismo alegando que houve um

acidente, a procriação por heteronomia exige algo mais forte: a possibilidade de um pessimista abrir mão de seu antinatalismo, de seu pessimismo e, em última instância, de seu negativismo. Para ir aonde? Aonde vão todos aqueles que abandonam o negativo: ao afirmativo!

Pois aqui seria um bom momento para assumir abertamente aquele afirmativismo que me parece assomar nas éticas da interrupção; ou, pelo menos, uma postura mais claramente afirmativa daria muito mais força para uma ética da interrupção. Pois se poderia questionar o fato de colocar no mesmo pé a procriação e a entrada no partido nazista ou o heterocídio; poderíamos ter todos os escrúpulos morais a respeito destas últimas, mas eles não se aplicariam ao caso da procriação; assentir à perseguição de inocentes em nome de uma raça seria visto como algo claramente monstruoso, mas pôr um filho no mundo não é algo do mesmo tipo; o mundo não seria algo tão mau como para afirmar que prejudicamos ao nascituro de maneira moralmente injustificável. Com esse elemento afirmativo (que é hoje o predominante; os antinatalistas são considerados loucos em toda parte do planeta), a ética da interrupção cobraria uma força extraordinária; pois, se o mundo não é tão mau como o pessimista o descreve, é moralmente justificável que eu me deixe convencer, que eu me deixe interromper, que eu deixe minhas mais sólidas convicções morais de lado e decida procriar (ou matar). O único problema é que a ética da interrupção quer ainda ser (eu não sei por que) um tipo de ética negativa e assumir a visão pessimista do mundo; mas não há nenhuma obrigação de ser um filósofo negativo.

A opção afirmativa está bem apoiada bibliograficamente. Nesse ponto, Levinas é realmente um duvidoso companheiro de viagem. Difícil achar no supermercado filosófico um pensador mais afirmativo, mais pró-natalista e mais religioso que Levinas. A escandalosa "inflação do outro" – que dá pé ao que tenho chamado "totalitarismo da interrupção", mas que poderia chamar-se também "totalitarismo do outro" – tal como exposta por Levinas, descansa,

em parte, numa ambiguidade de exposição em torno do termo "assimétrico". (Deixemos de lado o estilo fluido, musical, poético, de Levinas, que torna dificilmente inteligível uma boa parte de suas afirmações enigmáticas, anunciadoras e, por isso, irresistivelmente encantadoras.) É claro que, do ponto de vista moral, eu só posso exigir infinitamente de mim mesmo, não posso exigir nada do outro, não posso esperar nada do outro, nenhuma reciprocidade (e isso mostra, *a contrario*, que o mundo é algo terrivelmente mau; um mundo onde não posso esperar reciprocidade de meu agir com outros, do meu ter cuidado com ele, não é um mundo bom). Aqui há, pois, assimetria. Mas, por outro lado, é evidente que *eu sou o outro do outro*, de tal forma que o outro, se ele/ela assume o ponto de vista moral, terá que cuidar de mim e escutar a minha voz; cada um de nós pode exigir-se infinitamente a si mesmo, e não ao outro; e aqui há total simetria. Há, pois, dois sentidos de simetria em jogo, não devidamente aclarados.

Nos textos de Sartre sobre o outro (Sartre é o último filósofo de língua francesa que me pareceu valer a pena ler), ele sempre coloca total simetria nas relações com o outro ("Tudo o que vale para mim, vale para o outro", declara em *O ser e o nada*[1]); ele utiliza a expressão heideggeriana "em cada caso" quando Heidegger diz, por exemplo: "Eu, em cada caso [...]", ou "Isto é, em cada caso, meu", para indicar que a coisa muda de significado dependendo de quem diga "eu" ou "meu"[2]. Assim, é claro que, se "eu" nunca estou quite com o outro, o outro, na medida em que este também possa dizer "eu", jamais está quite comigo. Como assumo essa simetria sartreana, eu vejo que, no momento da decisão de procriar, eu também interrompo a outra, tanto como ela me interrompe; cada um é o outro (ou a outra) do outro-outra. *Ou seja, é sempre o outro quem interrompe, mas esse outro posso ser eu "em cada caso"*. As confusões expositivas de Levinas – baseadas

---

1 SARTRE, 2009, parte 3, cap. III, seção 1.

2 HEIDEGGER, 2005, parte I, seção I, cap. 1, seção 9.

em usos deslizantes da primeira e da terceira pessoa e confusões entre as noções de "reciprocidade" e "simetria" – introduzem confusão e mistério onde deveria haver clareza em questões cruciais. Desmanchando essa confusão, não seríamos conduzidos ao totalitarismo do outro.

Já tive oportunidade, há dez anos, de criticar severamente essa "inflação do outro" na minha discussão com outra levinasiana, Gabriela Lafetá, no já várias vezes citado livro *Ética negativa: problemas e discussões*. Levinas bem como seus admiradores europeus, como Derrida, e latino-americanos, como Dussel, acentuam todos os aspectos afirmativos em relação ao outro: o rosto do outro, o acolhimento do outro, o recolhimento do outro, a abertura ao outro, a hospitalidade ao outro, o recebimento do outro, o sim ao outro, a recepção do outro, a justiça ao outro, a responsabilidade incondicional pelo outro. Uma espécie de paroxismo afirmativo, uma entrega quase fanática ao outro. Essa disponibilidade total ao outro é também entrega total à Outra, ao feminino como acolhedor em si, e ao Grande Outro, ao Altíssimo, que acolhemos, segundo Levinas, ao acolher o outro. O paroxismo afirmativo está completo, até o ponto de engolir e neutralizar seu contraponto negativo. Em seu texto apologético sobre Levinas e o acolhimento, Derrida escreve:

> "*[...] a hospitalidade não tem contrário algum, os fenômenos de alergia, de rejeição, de xenofobia, a própria guerra manifestam ainda tudo o que Levinas confere ou alia explicitamente à hospitalidade [...] o pior torturador atesta [...] aquilo mesmo que ele destrói, nele ou no outro, a saber, o rosto*".

Gostaria de ser capaz de apontar expressivamente como esse tipo de texto faz mal, faz muito dano, debilita, fragiliza ao ocultar o negativo numa forma luminosa e exaltada, numa escandalosa confusão entre ser e desejo; como esses textos nos despreparam para o mundo e para o outro, para tudo aquilo que fica escondido na admissão de "não esperar nada do outro" (ou, na visão negativa,

esperar o pior, a inveja, o ressentimento, a calúnia, o boato, o insulto, o desprezo, a perseguição, a discriminação, a humilhação). Já na aludida discussão com Lafetá, tive oportunidade de desmistificar o "rosto do outro", de deflacionar a sua "presença", de salientar a sua ameaça, de aumentar o "receio do outro" enquanto mais beneficente e mais "aberto" se mostrar (uma revisão de antigos filmes de Buñuel – como *Nazarin* e *Viridiana* – seria aqui altamente recomendável).

Ainda assino embaixo de antigos textos meus daquela polêmica, como:

> "O rosto do outro se esconde atrás da máscara do carrasco, ou melhor, se mostra nela. Buñuel, David Lynch, Louis Malle, Carlos Saura, Liliana Cavani, Robert Altman, Marco Ferreri, entre outros pensadores imagéticos, sabem muito dessas coisas".

Ou:

> "As atitudes de socorro podem destruir, e as atitudes escabrosas podem socorrer. Essa complexidade está ausente, creio eu, da filosofia de Levinas e da filosofia em geral. O rosto do outro não está assim tão disponível; a interpelação pode estar cheia de perigos e armadilhas, isto é, posso ser sugado pelo aparente desamparo do outro".

O defensor de Levinas vai dizer que a negatividade não é assim tão ingenuamente ignorada em seus textos, e salientará então, em novos textos, o que o próprio texto de Levinas deveria ter mostrado sem ajuda de seu admirador.

Acredito que boa parte das bases filosóficas das éticas da interrupção seja levinasiana, como o próprio Hilan o admite; essas bases são abertamente afirmativas, no sentido de uma aceitação da vida, de seu valor, do louvor à procriação – aquele mágico terceiro envolvido na relação homem-mulher – e de abertura ao Outro, ao Altíssimo; todos esses elementos passam direto para as teologias e filosofias latino-americanas da libertação estilo Dussel e Scannone.

Se as éticas da interrupção que Hilan defende (sendo "interrupção" uma categoria que Levinas também utiliza) pretendem ainda ser negativas e pessimistas, não negar o caráter sombrio do mundo, aceitar o caráter moralmente problemático da procriação em geral e a admissão de certos suicídios, bem como, assim mesmo, continuar vendo as éticas da interrupção como meras subsidiárias parasitárias de éticas negativas, sem introdução de elementos afirmativos, eu creio que ele deverá passar um bom tempo se desinfetando da poluição levinasiana e buscar bases teóricas mais propícias.

Em última instância, a minha posição é a seguinte: o tema da interrupção é importante e fornece um contraponto riquíssimo nas discussões sobre éticas negativas, como essa mesma discussão já tem mostrado em abundância. Creio que coloca uma alternativa ética independente que não é parasitária da minha ética negativa, mas apresenta outra construção com outros pressupostos. Mesmo que a ideia de haver mais de uma maneira de conceber a negatividade seja importantíssima e digna de ser explorada, tenho dificuldade em ver as éticas da interrupção, especialmente se inspiradas em filosofias como as de Levinas, como bons exemplos dessas outras negatividades.

A base levinasiana traz junto uma dificuldade adicional, uma inflação do outro que pode ser um instrumento inadequado para combater a inflação da moralidade no pensamento ontológico tradicional, ao introduzir outro tipo de totalitarismo equivalente, só que em sentido contrário. Entretanto, nada impede que a pluralização de éticas negativas seja tentada com outras ferramentas teóricas, sem inflação do outro e sem abertura ao Altíssimo; penso, por exemplo, na alternativa sartreana, filósofo negativo que abriu o caminho para militâncias políticas negativas numa crítica da razão dialética marxista, ainda carregada de afirmativismo. Mas isso é apenas uma sugestão para afastar um bom amigo de más companhias.

(H6)

O outrinho e o qualquerzinho: Heterogênese, proximidade e as variedades de antinatalismo

Hilan Bensusan

1. Comecei minha última missiva dizendo que aquilo que tenho chamado de ética da interrupção (EI) é uma subsidiária da ética negativa de Cabrera (EC). Gostaria de esclarecer ainda um pouco mais em que sentido ela é subsidiária e deixar claro que, ainda assim, é uma ética que caminha com seus próprios pés. Além disso, é interessante que, mesmo subsidiária, ela apresente, diante da ética de Cabrera, uma incomensurabilidade.

Retomo os passos de sua construção desde os primeiros textos (H1 e H2) tentando incorporar as transformações que ela sofreu ao longo da discussão. O ponto de partida é um diagnóstico negativo acerca da vida humana e de seu valor – ela não vale nada por si mesma em grande parte porque estar vivo requer uma medida imensa de inabilitação moral. Esse diagnóstico é importado da ética negativa de Cabrera (EC). Aceitar o diagnóstico faz da ética da interrupção subsidiária – ela não apresenta seu próprio diagnóstico da vida, da subjetividade e das possibilidades de justiça. A EC entende que esse diagnóstico (comum) implica um antinatalismo de abstenção em que o heterocídio e a heterogênese devam ser evitados em todos os casos. A EI rejeita essa implicação e aceita um antinatalismo *prima facie*, usando os termos de William David Ross, em que o antinatalismo também pode ser interrompido e o apelo do outro é estrutural, mas não

determinante. A EI é outra ética e é incomensurável no sentido de que ela nem pode ser reconhecida como ética negativa pela EC, como já foi dito, e nem pode reconhecer a EC como uma ética negativa – e, talvez, para ambas, a outra é totalitária. E, no entanto, elas compartem o mesmo diagnóstico. Depois do diagnóstico, a ética da interrupção introduz uma cunha: a heterodeterminação da procriação pode levar à heterogênese – e ao heterocídio. A heterodeterminação não é entendida como um imperialismo do outro, mas como uma permeabilidade de toda decisão – de toda agência, de toda predicação, enfim – a uma *diaphonía*.

A voz do outro é entendida em uma análise próxima da de Levinas, para o qual toda agência está aberta à heterodeterminação (e, portanto, nenhuma é heterodeterminada). A subjetividade é entendida por Levinas como uma recorrência, e não uma identidade; ou seja, ela é permeável ao outro, ela se move em um ambiente de proximidades, e não em um ambiente de foro íntimo. É uma análise assim da subjetividade que torna a EI uma ética que abraça um antinatalismo *prima facie*. A EI é uma ética negativa (que compartilha com a EC o diagnóstico do valor da vida) à qual se ajunta uma noção de subjetividade como abertura ao outro. Não se trata de entender a coexistência como uma interdependência, mas de entender que a subjetividade é uma capacidade de ser afetada, é uma vulnerabilidade ao apelo; a subjetividade é o lugar da interrupção, aquilo que o Estrangeiro descreveu n'*O Sofista* como *δύναμις κοινωνίας* – uma capacidade de relacionar, uma abertura à interferência. A EI não é apenas um amálgama de um diagnóstico da ética negativa com uma metafísica da subjetividade como recorrência; ela inclui uma análise da interrupção como negação.

Em H1 apresento o caso de uma heterogênese e de uma heterodeterminação. Não se trata de mundanizar sob determinação do outro (como não se trataria de desmundanizar sob a determinação do outro). Porém se trata da vulnerabilidade ao outro como um estado ético, um estado que por si mesmo não

determina nada, nem sequer indica um caminho como um dever *prima facie*. O apelo do outro não é uma imposição – não é nem uma inclinação e nem um imperativo; é como um pedido que, enquanto pedido e apenas enquanto pedido, afeta a agência. Não se trata apenas de um outro que pede, o outro que pede raramente é nossa única razão para agir; há sempre outros que são também levados em conta em uma imagem moral enquadrada no caráter aporético da justiça que faz com que as decisões da vida seja moralmente inabilitadas.

Cabrera pensa que o outrinho merece uma voz, e sua voz é o antinatalismo. Penso que o antinatalismo é parte de uma imagem moral que construo a partir de minhas considerações sobre um futuro ser. Trata-se de considerações mundanas que se pautam no desvalor da vida como um corolário do diagnóstico negativo em ética. Na discussão, Cabrera estabeleceu que o outrinho é bastante peculiar, objeto de manipulação e, também, repleto de expectativas que são singulares a cada projeto ou projeção de procriação. Porém ele não é um existente independente de meu panorama moral – penso que ele não pode senão corroborar meu antinatalismo e não pode senão corroborar meu afirmativismo. Os outros que podem heterodeterminar são aqueles que me interpelam desde fora e, ao mesmo tempo, com alguma proximidade. A imagem de H3 é a do ser como confinamento e a do outro como evasão. Na EC não há interrupção legítima que não venha do intramundo – e a ênfase é na mundanização e na desmundanização. No entanto, a própria distinção entre o mundano e o intramundano é traçado por um panorama metafísico e moral que se torna então ininterrompível. Trata-se da formalidade na EC trazida à tona em H4.

Gostaria, nesta última missiva, de explorar dois pontos relativos à interrupção (e à heterodeterminação) e à heterogênese que ainda não foram considerados suficientemente na discussão. O primeiro diz respeito ao caráter *a posteriori* da EI – que, em um sentido importante que associa o sensível ao avesso do universal, a torna empírica –, à relação entre interrupção e proximidade, e ao

caráter imprevisível das demandas por justiça. O segundo diz respeito ao sujeito do antinatalismo, já que sujeitos têm relações diferentes com a natalidade mesmo supondo um sujeito interrompido que é, em um sentido, importante refém dos outros, ainda que jamais sob seu império.

2. A proximidade diz respeito ao apelo que provoca a interrupção. A interrupção requer proximidade, requer a capacidade de que eu possa ser guiado por quem está próximo. Tudo ou todos não podem estar próximos, mas não há nada que determine proximidade. A interrupção pode vir de qualquer lado, a imagem é de algo como uma *Geworfenheit* na proximidade, estar jogado entre outros. Pois bem, o caráter aporético da justiça aponta para esse estado; que decisões éticas sejam situadas não quer dizer que elas não respondam a requisitos assim como a demandas – as situações têm requisitos. Pensar na ética a partir da proximidade é entender que todo discurso ético está nas maresias da proximidade, todo discurso ético é situado – inclusive o discurso antinatalista. A proximidade se distingue da universalidade, e a justiça, que é aporética, não se faz senão no meio das coisas – e o caráter situado de um agente que o faz capaz de justiça. O discurso antinatalista tem efeitos diferentes – e sua implementação consequências diferentes – entre palestinos em Gaza e entre brancos em Denver. Para um grupo Uru-Eu-Wau-Wau (Japaú) nos anos 90, devastado pelo contato com os brancos, o antinatalismo é o prelúdio de rendição – dificilmente um gesto de justiça se considerarmos que a justiça não pode ser feita somente a uma parte, nem sequer se a parte é o todo-indefeso outrinho, incapaz de advogar por si.

A atenção exclusiva ao nascituro – aquilo que posso chamar, aludindo à expressão de Cabrera, o totalitarismo do outrinho – não apenas não traduz um compromisso com a justiça (aporética) em todos os casos como também pode expressar o avesso da justiça. A EC se compromete com esse totalitarismo na medida em que separa o nascituro e os efeitos mundanos sobre ele de qualquer outro efeito intramundano – sobre *outro* outro. No caso do grupo

indígena sendo exterminado enquanto grupo, a rendição demográfica representa uma vulnerabilidade ao genocídio – o que, em certa medida, traz à tona outras considerações mundanas (desta vez de heterocídio, e não de heterogênese) na decisão de procriar. De uma maneira mais geral, o totalitarismo do outrinho silencia ou despreza qualquer outra consideração vinda de qualquer outra parte – de qualquer *outro* outro que é considerado como intramundano. (Estranhamente julgado como tal, uma vez que o outro é precisamente o externo, precisamente aquilo que pode romper com o intramundano onde eu habito.) É esse o totalitarismo que faz a EC prescrever não o aborto ou qualquer forma de impedir uma natalidade anunciada, mas antes o cuidado vigilante constante para não fazer mal ao outrinho que pode vir – cuidado vigilante constante na forma da distância de qualquer risco de procriar, não importa que razões levem ao risco de procriar.

A EC insiste corretamente que o antinatalismo é o advogado de quem não pode advogar por si, o defensor de um outrinho silenciado, já que sua voz não pode ser escutada a não ser quando o mal do nascimento estiver já sido consumado. A EC, entretanto, transforma esse ato de advocacia em um ato de subserviência ao outrinho – o totalitarismo do nascituro –, já recomenda que nenhuma outra voz possa ser escutada, que nenhuma outra consideração possa pesar. Advogar pelo outrinho seria adotar um antinatalismo *prima facie* em que outros outros também podem ser trazidos à tona, também podem interpelar, demandar ou interromper. A justiça, porque é situada, está sempre na interação de mais de um polo, ela demanda de muitos lados – e isso é uma das dimensões que fazem da justiça, feita de justiças-para-com-diferentes-partes, necessária mas impossível, aporética ainda que insistente. A EI, em contraste, toma o antinatalismo como sendo menos a defesa de um outrinho que se apresenta e mais uma postura em relação aos nascituros em geral – e ao valor da vida tomada em sua generalidade. A EI entende que o outrinho está em

uma situação *sui generis,* ainda que não postule que ele possa ser um genuíno outro independente de qualquer dos meus estados internos – minhas descrições, mas também meus pavores ou minhas expectativas.

O outrinho não parece a EI ser genuinamente mundano – e não intramundano – como é mundano e externo o outro. Disso não se segue, é certo, nada acerca da mundanidade da questão do nascimento, mas a EI considera que a intramundanidade se entrelaça na mundanidade quando os outros puxam a corda em direções diferentes, por vezes opostas. Não é que os outros determinem minha ação por dever, mas eles inculcam a responsabilidade, o dever de responder – que pode ser cumprido com a indiferença – e assim produzem uma interferência mundana em qualquer decisão, mundana ou intramundana. É essa pressão que eu proponho que se entenda como *δύναμις κοινωνίας*. Se o antinatalismo é a tendência de evitar o nascimento dadas as condições estruturalmente desfavoráveis de todo vivente – inabilitado moralmente e condenado a doses inevitáveis de sofrimento –, ele está imbricado, em cada situação ética que requer estados de proximidade, com a interrupção, com o distúrbio que torna a ética precisamente não-intramundana. Ou seja, é na responsabilidade da decisão situada que o estruturalmente externo do outro interrompe – e interrompe na proximidade.

Cabrera procura descartar a ideia de um outro que possa produzir aporia sobre uma convicção moral, dizendo que uma imagem do outro a partir da abertura de uma hospitalidade “faz muito dano, debilita, fragiliza ao ocultar o negativo numa forma luminosa e exaltada, numa escandalosa confusão de ser e desejo”. Ou seja, a abertura ao outro – a *Geworfenheit* na alteridade que a proximidade incita – é no máximo um gesto performativo inócuo e prejudicial, já que faz dano entender o outro como uma força exterior capaz de interromper e a proximidade como geradora de uma responsabilidade que desestabiliza princípios. A EC concorda com a EI que o outrinho – a quem devemos a persistência na não-

existência – será lastimado em qualquer caso; ainda que a EI insista que isso seja o caso precisamente porque o outrinho não é suficientemente exterior (ver H2 e J2 a esse respeito). Mas a EC adiciona que os demais outros também não podem surpreender – e que não são suficientemente exteriores para interromper o antinatalismo.

Com sua crítica à hospitalidade ao outro – e a sua eficácia enquanto exterior –, Cabrera pretende recomendar a rejeição da imagem de responsabilidade infinita que ele encontra em Levinas e em Derrida (assim como em Dussel). Essa imagem, no entanto, aponta com a firmeza necessária para a dificuldade da ética – para a dificuldade da liberdade. De uma maneira geral, não creio que filosofia alguma deva ser rejeitada por fazer dano ou debilitar – se ela oculta o negativo, é preciso que o desocultemos, e não que a descartemos antes da escavação. Especificamente, creio que a atenção à responsabilidade infinita é uma maneira de entender o problema da inabilitação moral: é precisamente porque o outro demanda e porque essa demanda instaura uma necessidade impossível e uma insistência existencial que chacoalha, mas não se resolve que a coexistência está em choque permanente com a moralidade. Ou seja, é precisamente por causa da interrupção que a vida é uma tormenta que não vale a pena, mas é precisamente desde a vida que não vale a pena que tomamos decisões no meio das maresias da interrupção. Nada, nem sequer o não-valor da vida ou o antinatalismo – e nem sequer a negatividade da abstenção da procriação – está a salvo da negatividade da interrupção. Esse é o drama hipernegativo que a EI apresenta, engajando-se com a ideia de responsabilidade infinita. Para a EI, nem sequer a abstenção está a salvo dela, da responsabilidade infinita. Levinas, em particular, nos mostra como a responsabilidade atua através da proximidade, como a responsabilidade decorre de uma abertura inevitável. A imagem da coexistência que ele apresenta não é a de peças em um quebra-cabeça, mas antes a de autonomias que se guiam pelo que lhe é

próximo – autogovernos situados, enraizados em uma província de proximidade.

E a proximidade é anárquica. Ou seja, ela desenha uma província que não pode ser prefigurada por considerações de nenhum tipo – nem sobre regras e hierarquias sociais, nem sobre conexões biológicas, nem sobre semelhanças ou diferenças psicológicas. Ou seja, a aproximação pode vir de qualquer lado, ela é como um contágio que não pode ser mapeado antes dele acontecer: não é possível prever quem vai me interpelar, como vai me interpelar, com que intensidade vai me interpelar – mas o fundo de tudo isso é a justiça. Os atos de justiça chamados pela responsabilidade são invenções, a partir de uma resposta, uma vez que o apelo é feito. Trata-se de algo anárquico porque se trata de um processo, e não de uma implementação. A imagem que surge da proximidade anárquica é que ainda que eu tenha minha imagem do mundo – que eu elaboro sempre com uma medida de espontaneidade, digna ou indigna – não é apenas com ela que eu tomo decisões e determino o resultado da minha agência, a heterodeterminação é possível (mas jamais necessária, nem heterodeterminada e nem autodeterminada) porque os meus próximos me substituem e podem tomar o leme por mim.

Considerar o outro como indigno a partir de meu ponto de vista é tomar minha imagem do mundo como a medida da dignidade – e, para a EI, a medida da dignidade está sempre nas maresias da proximidade. Isso não quer dizer que não haja justiça, mas precisamente quer dizer que se faça justiça a partir de uma situação, a partir de um ponto, e não de parte alguma. Longe da EI a ideia de que tudo seja aceitável ou de que o diafônico ou o dinâmico estejam por toda parte; primeiro porque a proximidade não é uma imposição, mas uma estrutura da subjetividade, uma estrutura de permeabilidade ao outro, e segundo porque o outro é entendido como mundano, e a interrupção é precisamente a ruptura com o meramente intramundano, que é a implementação das decisões que se seguem da minha visão do mundo na minha

agência. A ética da interrupção introduz a questão de quem faz justiça, a partir de onde a justiça é feita. Que nenhuma demanda do outro pode contorcer certas partes da minha imagem do mundo é tão condenável para a EI quanto que toda demanda do outro contorça toda a minha imagem do mundo – neste segundo caso não há sensibilidade à justiça enquanto no primeiro não há sensibilidade à proximidade (e seu imbricamento com a justiça que é feita e que nunca parte de parte alguma).

A proximidade e a sua relação com quem faz justiça posicionam a EI em um contraste com a EC. Decisões acerca do heterocídio e da heterogênese são, para a EC, independentes de qualquer proximidade – nesse ponto temos que nos manter firmes à nossa imagem do mundo segundo a qual se trata de um mal irredimível ao outrinho e nenhuma demanda pode nos desviar de um requisito de fazer justiça a ele. A EC aqui parece entender a passagem – do outro – para dentro da existência ou para fora dela como inegociável, algo que não está à mercê do que se passa no intramundo. A EI, por outro lado, entende que qualquer outro pode perturbar o intramundo e, por isso, entende que a justiça nunca é à prova de proximidade. Não há nenhum outro intramundano para a EI; a justiça, assim como o perdão e a hospitalidade, é sempre da parte de quem faz, e não de parte alguma. Isso talvez se entenda porque há um foro íntimo de cada pessoa, que pode ser interrompido, a partir do qual cada um age – assim também há a vida de cada um; a administração de justiça não pode não levar em conta o que cada um pode ou julga que pode fazer. (Não se pode legislar que todos comam sempre a mesma quantidade de nutrientes, independentemente de qual seja a disponibilidade de nutrientes em cada situação em que a justiça seja feita, assim como não se pode esperar que quem não tenha suas necessidades básicas satisfeitas possa abrigar ou alimentar quem quer que seja.)

A ideia de que o antinatalismo prescreve atitudes desde parte alguma está associado a uma recomendação de que *certos outros*

sejam imunizados – aqueles que demandam o imoral. Ou seja, aqueles que demandam a heterogênese (ou o heterocídio) devem ser ignorados, já que pedem alguma coisa que não merece ser considerada. Em nenhum caso, mesmo quando uma prática antinatalista facilitar o genocídio, a demanda do outro imoral deve ser escutada. Em nenhum caso, a demanda do outro afirmativista deve ser considerada. Para a EI, o fato de vivermos em um mundo onde há afirmativistas que podem interromper o antinatalista é sintoma da impossibilidade da imparcialidade na ética. Para a EC, os afirmativistas são apenas obstáculos a serem vencidos – e condenados.

3. Isso nos leva ao tema do sujeito do antinatalismo. É preciso que fique claro que Cabrera – e portanto a EC – entende que o antinatalismo não implica que o aborto seja aceitável. De fato, Cabrera é sensível ao argumento de que a vida começa na concepção e já então se trataria de deixar viver ou fazer morrer. De minha parte, entendo que o aborto é uma escolha moral da parte de quem porta o feto e o embrião, já que, até o parto, essa vida depende da vida da mulher grávida com muitas implicações que daí decorrem. Uma vez que o aborto não é um heterocídio, o tema do sujeito do antinatalismo se torna premente. Se o antinatalista é o fertilizador de um outro corpo, é claro que a interrupção pode vir de uma mulher que quer parir. Fazer nascer por acidente ou decisão – anomia ou autonomia – seria talvez uma caracterização mais próxima das opções de uma mulher, considerando a situação da gravidez. Porém, a grávida antinatalista pode ser interrompida – e decidir procriar em uma ocasião de heterodeterminação. Trata-se, aqui também, de decisões situadas em que estão envolvidos os corpos dos sujeitos – e os corpos e capacidades dos sujeitos antinatalistas.

Mesmo com a possibilidade da interrupção em todo caso, se considerações antinatalistas se estendem até o parto – até a natalidade –, parece que é premente a importância de questionar se o antinatalismo é de quem insemina ou de quem engravida.

Cabrera, por outro lado, entende que as discussões antinatalistas terminam na concepção, e portanto a questão é qual atitude tomar diante da possibilidade constante de procriar. A abstenção de conceber é uma recomendação de vida diante do perigo constante de cometer o grande mal ao outrinho. No entanto, uma vez que o mal está feito, nenhum heterocídio pode consertá-lo. Nesse caso, a abstenção de conceber é recomendada tanto a todos – e o antinatalismo implica a abstenção em qualquer caso (através de estratégias que impeçam a concepção, incluindo a rejeição de qualquer atividade heterossexual). A discussão nos leva outra vez ao tema de quando o outro é outro – que o outrinho pode ser considerado outro. Entendo que abortar é sempre não permitir a heterogênese enquanto que, se entendemos o outro como existente desde a concepção, associamos o aborto a questões de heterocídio, e não de heterogênese.

Esse ponto talvez faça entender que, no exemplo de H1, não havia antinatalismo realmente em jogo do ponto de vista da EC. E me parece que é precisamente nesses casos que o antinatalismo aparece com sua maior força – ele implicaria a recomendação contra o parto. De um ponto de vista da EI, não uma recomendação *tout court*, mas uma recomendação *prima facie*. É diante da possibilidade do aborto que o antinatalismo – a advocacia de um outrinho que, agora sim, é algo de peculiar – ganha maior intensidade. Essa oscilação entre antinatalismo, tal como a EI o entende, e o antinatalismo-com-ressalvas-quanto-à-moralidade-do-aborto permearam parte da discussão até aqui nessas missivas. E, em particular, a questão do outrinho. O outrinho anterior à concepção não tem nada de peculiar, não é um objeto manipulado ainda senão de uma forma muito geral; trata-se talvez antes de um qualquerzinho, e não de um outrinho. O qualquerzinho é ao qual respondemos ao evitar a concepção, não se trata de um filho de ninguém com ninguém, apenas de um filho meu, um filho meu qualquer – de qualquer um dos meus óvulos. Depois da concepção, é possível examinar o nascituro, é possível saber algo de peculiar

sobre ele, ainda que eu entenda que ele não é um genuíno outro. O qualquerzinho, contudo, menos ainda se aproxima de um outro, ou mesmo de um outrinho. Trata-se de uma possível vida, e como tal admite múltiplas instanciações, múltiplas implementações, nenhuma das quais peculiar o suficiente para provocar uma interrupção. Mas o qualquerzinho é, isso sim, parte da imagem do mundo que abraça o antinatalista – de qualquer tipo. O desvalor da vida requer um antinatalismo, não porque o qualquerzinho faça um apelo e nos interrompa, mas antes porque ele é contado como parte do que nos leva a não querer a reprodução – como uma postura que pode ser interrompida, segundo a EI.

Assim, vemos o contraste entre a EC e a EI em muitas frentes: a negatividade para a primeira não passa pela maresia das proximidades ou a possibilidade da interrupção de todo lado; a ética para a primeira é indiferente à intrusão do mundano no intramundano, indiferente à intrusão do outro; e, por fim, o antinatalismo se distingue em dois aspectos pelo menos: na diferença entre um antinatalismo *tout court* e um antinatalismo *prima facie*; e na diferença entre um antinatalismo que não favorece o aborto e um antinatalismo que, sim, o favorece. De um ponto de vista estrutural, daí poderiam se seguir algumas outras posições possíveis – por exemplo, uma ética que prescrevesse o aborto. A interação entre natalidade e negatividade é fértil em suas variedades éticas ainda que evidentemente nem todas as alternativas sejam igualmente sustentáveis – plausíveis ou compatíveis com outras pressuposições. De todo modo, o horizonte de pensamento é inaugurado pela ética de Cabrera e, nesse sentido de tributárias das suposições iniciais de Cabrera que demarcam o horizonte, as demais alternativas, incluindo a EI, são subsidiárias.

(J6)

Negativismo lógico e dois epílogos éticos

Julio Cabrera

Finalmente chegamos ao ponto no qual toda e qualquer discussão filosófica terá que chegar: estamos diante de duas posturas igualmente sustentáveis, bem fundamentadas e assentadas em seus próprios pressupostos, que não podem – nenhuma delas – declarar em termos absolutos que a outra esteja errada ou que deveria ser eliminada ou abandonada. Você poderá *escolher* aquela que mais se aproximar de suas próprias decisões teóricas e tendências afetivas, mas não poderá desvencilhar-se da postura contrária, não poderá fazer com que a outra postura não exista ou não tenha direito a existir, por mais convictos que estejamos da verdade da nossa postura, por mais que desejemos impor a nossa perspectiva movidos pelos nossos impulsos de animais argumentativos.

É claro que uma das posturas poderá mostrar que a outra comete erros, ou cai em ingenuidades ou apresenta problemas; mas todas essas críticas serão sempre tributárias dos pressupostos e definições da postura que as está apresentando; se tais pressupostos forem contestados ou não forem aceitos, as críticas não decorrerão. Cada teoria destrói as outras, mas apenas dentro de si; do lado de fora, só encontraremos a pluralidade de posturas umas diante das outras. Nossa pretensão de ocupar o centro da discussão sempre fracassa, porque a presença da postura dos outros nos desloca novamente para um canto, nos obriga a ocupar alguma das muitas periferias do pensamento após nosso breve sonho de nos apropriar do centro para sempre.

Em nosso caso concreto, eu aceito as éticas da interrupção como éticas perfeitamente sustentáveis, mas não como éticas que deveriam substituir as éticas da abstenção. Tampouco aceito o contrário. Os problemas que as éticas da interrupção encontram nas éticas da abstenção são perfeitamente paralelos aos problemas que as éticas da abstenção encontram nas éticas da interrupção, fartamente expostas neste epistolário. Nenhuma das duas posturas é a-problemática, e quem escolher uma delas não optará por uma postura sem problemas diante de outra cheia de problemas, mas por uma postura cujos problemas seu sustentador se sente com mais forças para enfrentar, porque, desde a sua perspectiva, lhe parecem menores. Mas nada é "menor" ou "crucial" a não ser já dentro de uma perspectiva.

O mérito das éticas da interrupção terá sido obrigar as éticas da abstenção a declarar claramente certos implícitos que não teriam surgido sem esse confronto; mas as éticas da abstenção continuam paradas sobre seus próprios pés após as críticas. Posso continuar preferindo certa postura apesar dos contra-argumentos apresentados pela outra parte, na medida em que ela pode também apresentar contra-argumentos e apontar problemas da postura contrária. Em filosofia não "resolvemos" questões como na matemática pura. Tudo permanece aberto e em discussão. E, se alguém também discordar disso, terá provado o ponto, pois, nesse caso, teremos duas posturas contrárias, uma das quais sustenta que problemas filosóficos não se resolvem, enquanto a outra acredita que podem ser resolvidos.

Assim, nesta última missiva, não é estritamente no campo da ética negativa onde defenderei com unhas e dentes a minha posição, mas no âmbito da lógica negativa. Pois nunca sustentarei que as éticas da abstenção sejam as únicas éticas negativas possíveis ou, menos ainda, que as éticas da interrupção não sejam genuínas éticas em seus próprios termos (mesmo que não o sejam nos termos da EN); aceitarei perfeitamente que as éticas da abstenção são éticas entre éticas. Entretanto, defenderei ferrenhamente que as éticas da

abstenção têm pleno sentido, podem ser formuladas e estão bem fundamentadas em seus próprios termos, e que elas não podem ser destruídas, eliminadas ou declaradas absurdas por éticas da interrupção ou por qualquer outra ética.

Assim, éticas da abstenção não são falhas por não assumirem a responsabilidade infinita de Levinas, assim como éticas da interrupção não são falhas por não assumirem que o outrinho é um autêntico outro. (E, nesse sentido, Hilan sempre apresentou as suas colocações com esse mesmo espírito; as minhas advertências aqui são dirigidas para o improvável leitor deste epistolário mais do que para ele.)

Por isso, porque a questão me parece agora, no final, muito mais um problema *lógico* do que ético, eu não vou continuar insistindo nos pontos que já foram fartamente debatidos, mas apenas esclarecer melhor algumas das controvérsias que, segundo penso, decorrem de diferentes *Gestalten* do problema da procriação que cada uma das partes assume, e que, portanto, não podem ser superadas mediante argumentação, mas apenas por conversão (alguém decide adotar outra perspectiva, assim como, mediante um esforço visual, decidimos ver o pato em lugar de continuar vendo o coelho).

Algumas dessas diferenças gestálticas ao longo da discussão foram, a meu ver, as seguintes.

Confronto número 1

(1) A ética da interrupção (EI) é uma ética negativa subsidiária da ética da abstenção (EA), por partilharem o mesmo diagnóstico negativo e pessimista sobre a vida humana.

(2) A EI não é subsidiária da EA nem partilha o mesmo diagnóstico negativo e pessimista sobre a vida humana, precisando da introdução de elementos afirmativos ou de uma forte atenuação da visão negativa.

Para comentar algo sobre isso que não apareceu tão claramente nas cartas anteriores, creio que se podem adotar pessimismos de

diferentes graus, com o qual duas posturas – mesmo sendo ambas pessimistas – poderiam diferir enormemente, se uma delas assumir um pessimismo 100 e a outra um pessimismo 75, mesmo ambas sendo pessimistas e dando a impressão de "partilhar" "a mesma" visão negativa do mundo. Deve-se frisar algo que, talvez, não ficou claro: para o ético da abstenção (antinatalista), a vida humana é algo realmente muito, muito, muito, muito mau, aterrorizador, horroroso, sobretudo do ponto de vista moral, mas também sensível. Salvo que a ética da interrupção reconheça em si algum elemento sádico, é claro para mim que ela não vê a vida como algo <u>totalmente mau</u>, porque nesse caso não poderia admitir (salvo por sadismo) a moralidade da procriação em muitos casos. (Ainda trato disso depois, num de meus dois epílogos, sobre a questão da abstenção perante o genocídio). Não posso entender como a EI partilharia a visão de que o mundo é 100 por 100, horrível, e ainda assim aceitar que existam procriações morais (sem um elemento sádico).

Ainda insistindo sobre esse ponto, a minha dúvida reside em entender como se podem compatibilizar duas afirmações frequentes nos textos de Hilan: (a) As EI partilham do diagnóstico negativo sobre a vida humana; (b) Nas EI, tudo pode ser interrompido, inclusive o pessimismo e o antinatalismo. Mas, se nas EI podemos recusar o pessimismo e o antinatalismo em decorrência de alguma proximidade ou negociação, então não se partilha o diagnóstico negativo, porque essa é uma convicção inabalável das EN. A minha postura aqui seria, é claro, abrir mão de (a) preservando (b). Mas, nesse caso, se fortalece a ideia de que elementos afirmativos estejam sendo admitidos nas EI (algo disso é, em parte, admitido numa frase de H6: "Para a EC, os afirmativistas são apenas obstáculos a serem vencidos – e condenados"). E é assim. Já em seu título, meu livro *Crítica de la moral afirmativa* é uma luta contra o afirmativismo na moral; é claro para mim que as EI não querem fazer parte dessa luta; mas, nesse caso, elas deveriam abrir mão do diagnóstico negativo, que é sistematicamente antiafirmativo.

Confronto número 2

(1) O outro deve *sempre* ser ouvido, eu *sempre* posso ser interrompido pelo outro, e a ética é essa abertura ou disposição a escutar o outro na diafonia de vozes. A justiça é *sempre* obtida conjuntamente, *nunca* isoladamente. Ela é *sempre* aporética.

(2) O outro deve ser ouvido, eu posso ser interrompido pelo outro. (É falso, como se insiste no final de H6, que a EC seja “indiferente à intrusão do outro”.) Mas não *sempre*. O outro não tem por que ser ouvido se ele/ela representa um ponto de vista que temos motivos para rejeitar como imoral (por heterocida ou heterogerador), não *a priori*, mas após uma consideração estrutural da vida humana.

A ética pode, sim, estar na escuta do outro, *mas não sempre*, não quando o outro representa algo que, desde minha falibilidade e fragilidade, considero, em meu pleno direito, como moralmente errado. Às vezes a justiça é obtida conjuntamente, mas há casos em que o justo é decidir sozinho, mesmo diante de uma multidão (heterocida ou procriadora) em contrário. Nem sempre a justiça é aporética. Nem sempre o privado é desprezível. Às vezes, negociar com o outro é justo; outras vezes, negociar com o outro é injusto; as coisas não estão determinadas como justas ou injustas a partir de uma caracterização do que seja justo *sempre*. (Vimos num filme recente – *Darkest hour*, em português *O destino de uma nação* – que a justiça que Churchill defendia se baseava na recusa radical e dogmática de negociar com Hitler, de considerar Hitler como um outro, de ver a relação com Hitler como aporética e aberta; a decisão do ministro, “na hora mais obscura”, foi recusar-se a todo e qualquer diálogo com o Nazismo).

Confronto número 3

(1) A EI é menos totalitária do que a EA, na medida em que não aceita exigências morais *a priori*, à prova de experiência e de proximidade, e toma decisões levando muitos elementos em conta, e não apenas aplicando princípios morais absolutos.

(2) A EI é mais totalitária do que a EA, na medida em que a EA aceita, sim, que, num imenso número de casos, a experiência e a proximidade devem prevalecer sobre princípios morais rígidos ou *a priori*; apenas nos dois casos estruturais da procriação e do heterocídio, a ética deve ser prioritária.

É curioso que a EI utilize bastante as palavras “sempre” e “nunca” em suas formulações, enquanto que a EN as utilize menos; a EN aceita que, *em muitos casos*, deve-se ouvir o outro, devemos deixar que o outro nos interrompa, devemos considerar a justiça como aporética, etc., *mas não sempre*. Ela preserva, claro, o “sempre” e o “nunca” nos dois casos estruturais, procriação e heterocídio, mas nada é regido pelo “sempre” e pelo “nunca” no vastíssimo campo do intramundo, como já foi dito muitas vezes nestas cartas. Nesse sentido, parece falso declarar que o antinatalismo do pessimista não está situado, ou fala “desde lugar nenhum”. É claro que o antinatalismo está situado; *especificamente ele fala desde um mundo que procria irresponsavelmente e sem parar, considerando os filhos como coisas*; essa é sua procedência pensante mais genuína; ele não pensa desde lugar nenhum (assim como o anti-heterocídio também está situado e pensa desde um mundo que glorifica as guerras e mata sem parar em nome da “defesa própria” e da “segurança”). O antinatalismo não é uma ocorrência arbitrária, mas o resultado de uma circunstância humana instalada.

Confronto número 4

(1) A EI é mais exigente do que a EA, na medida em que assume uma responsabilidade infinita (Levinas), que leva em conta muitos elementos e muitas vozes, escutando muitos outros, e não apenas um único outro absolutizado.
(2) A EA é mais exigente do que a EI, na medida em que leva até o fim a sua responsabilidade perante o não procriar e o não matar, arcando com todas as consequências.

Essa questão da "responsabilidade" é uma das mais afetadas pelas *Gestalten* das diversas posturas enfrentadas; não escutar os outros pode ser visto como irresponsável, mas escutar os outros pode também aliviar de responsabilidades. No caso da procriação, pode ser visto como irresponsável o fato de eu não escutar outros envolvidos na situação; mas também posso me descarregar de responsabilidades, dizendo: "Eu realmente não queria ter filhos, mas acabei escutando um pedido do outro"; isso poderia ser visto, numa *Gestalt* possível, como uma forma de aliviar o peso da própria responsabilidade na decisão; escutar os outros pode ser uma forma de distribuir um fardo muito pesado. Se, como se admite, esse pedido do outro não é determinante, mas apenas um pedido (uma apelação, diria Dussel), e se eu sou antinatalista convicto (e partilho das bases pessimistas), a minha responsabilidade deveria consistir em recusar ser parte de um processo procriador; não sou forçosamente responsável quando escuto e atendo o pedido do outro, especialmente se este não partilha das minhas convicções pessimistas. Com isso quero dizer que esse assunto da responsabilidade é muito complicado; a responsabilidade e a irresponsabilidade se dizem de muitos modos.

Confronto número 5

(1) O outrinho que está pensando em ser trazido ao mundo (mas que ainda não está no corpo da mãe, mas apenas na ideia) não é um autêntico outro, pois a outridade *sempre* se constitui na proximidade.
(2) O outrinho que está pensando em ser trazido ao mundo (mas que ainda não está no corpo da mãe, mas apenas na ideia) é um autêntico outro, pois a outridade se constitui na proximidade, mas também com elementos tomados de uma consideração estrutural da situação humana, relevantes para avaliar a moralidade do ato procriador.

(Desse confronto ainda falo mais adiante, em meu segundo epílogo).

Certamente, houve outros confrontos, mas esses cinco bastam, creio eu, para mostrar algumas diferenças gestálticas relevantes. *Sustento que essas questões não têm solução única para um lado ou para outro*; eu sempre posso rejeitar os pressupostos de uma postura e, sem eles, as conclusões não decorrem. Qualquer tentativa de estabelecer a verdade absoluta de uma das partes e a falsidade das outras deverá apelar a tribunais e critérios que sempre poderão ser postos em dúvida mediante novas e novas argumentações. Para piorar ainda mais as coisas, nem sequer podemos estar seguros de que a outra parte estará de acordo com a maneira como eu formulei esses cinco confrontos, e ela estará certa; ela achará esta forma tendenciosa e parcial, e tentará fornecer outra forma de colocar os confrontos, maneira com a qual eu talvez não concordarei, e assim por diante. Mas esse é precisamente o ponto da discordância insuperável de *Gestalten*, que não permite sequer a formulação do conflito sem que novas discordâncias surjam (como no caso penoso dos casais que se separam litigiosamente e não conseguem chegar a um acordo *na formulação das suas diferenças*, para desespero de seus advogados cartesianos).

Meu negativismo ético completa-se, pois, com um negativismo lógico, um negativismo da argumentação. (E, nesse sentido, vejo como otimistas lógicos os antinatalistas em geral, totalmente convictos de terem chegado a verdades absolutas sobre a vida humana e a procriação). A questão final é lógica, mais do que ética. Mas eu queria, a modo de despedida, me referir ainda a duas questões éticas epilogais, respondendo mais diretamente H6. Ou, melhor dito, quero *me referir* a uma delas e explicar *por que não tenho que me referir* à outra. Essas questões são: (a) O natalismo como política demográfica; (b) O aborto como outra questão, diferente da procriação.

(a) <u>Epílogo número 1.</u> Em dois momentos de seu texto, e como um exemplo do antinatalismo não poder ser defendido com indiferença aos contextos, Hilan coloca o caso das tribos indígenas

em extinção. Ele escreve: "*Para um grupo Uru-Eu-Wau-Wau (Japaú) nos anos 90, devastado pelo contato com os brancos, o antinatalismo é o prelúdio de rendição – dificilmente um gesto de justiça se considerarmos que a justiça não pode ser feita a uma parte, nem sequer se a parte é o todo-indefeso outrinho incapaz de advogar por si*". Segundo Hilan, isso pode significar "o avesso da justiça". "*No caso do grupo indígena sendo exterminado enquanto grupo, a rendição demográfica representa uma vulnerabilidade ao genocídio [...]*". Mais adiante, ele volta ao ponto; descrevendo a postura ético-negativa, ele diz: "*Em nenhum caso, mesmo quando uma prática antinatalista facilitar o genocídio, a demanda do outro imoral deve ser escutada*".

Isso é um golpe de enorme impacto estratégico, desde que – pelo menos desde 2010 – venho me preocupando com a questão da colonização e do extermínio, especialmente no plano intelectual. Não será a primeira vez que um crítico aponta para uma dissonância entre diversas partes da minha filosofia, nesse caso entre minha ética negativa e a minha preocupação pela emancipação. Na verdade, a crítica se poderia generalizar (num sentido em que, de relance, apareceu já em minhas discussões com Enrique Dussel no México): *como se pode ser um pessimista revolucionário ou um antinatalista emancipador, considerando que, afinal de contas, se lutarmos pela emancipação dos povos, nós não podemos deixar de lutar pela existência das gerações vindouras*?

Essa é uma questão muito bem colocada, e a minha resposta terá que ser cuidadosa. Em primeiro lugar, há uma resposta que me parece menos forte, mas que, de toda forma, tem seu mérito: apontar para a singularidade da situação indígena, especialmente se a crítica pretendesse defender o natalismo alegando que, em situações muito particulares como essa, o antinatalismo significaria aceitação do genocídio. Mesmo que não tivesse réplica, isso não nos levaria a aceitar, em geral, a moralidade da procriação. Eu não consideraria justificado esse deslocamento, pois, <u>em geral</u>, os potenciais procriadores não estão na situação de ter que procriar

para proteger-se do risco de desaparecer (embora os progenitores insistentemente se apresentem a si mesmos como se perpetuando através da prole). No caso particular dos indígenas: se, por um lado, se pode considerar ético procriar numa tribo ameaçada de extinção, poderíamos também lembrar que muitas mulheres indígenas se recusaram inúmeras vezes na história a parir um novo escravo dentro do regime escravagista a que estavam submetidas. Mas seria tão falacioso – me parece – considerar o primeiro exemplo como um bom argumento pró-natalista, tanto como considerar o segundo como um bom argumento antinatalista.

Mas deixemos isso de lado; o segundo contra-argumento é mais importante, creio, e pode basear-se fortemente em algo insistentemente aludido em nosso livro *Porque te amo, não nascerás!*. Nesse livro, tanto em textos meus quanto de meu colaborador, Thiago Lenharo, encontramos listas enormes de "motivos" que os progenitores trazem à tona para tentar justificar a procriação: resolver uma crise matrimonial, dar prazer a nossos pais que querem ter netos, preencher uma vida existencialmente vazia, ter um herdeiro para as próprias empresas ou para um trono, mostrar virilidade, gerar alguém que possa realizar algo que os progenitores não conseguiram fazer etc. (Estas são as procriações chamadas por Hilan de autônomas.) É claro que, no caso de procriações impensadas ou "casuais", o nascituro é vítima de descaso ou descuido mais do que de planejamento (as que Hilan chama de *procriações anômicas*).

Ora, procriar, dentro de um grupo humano, como uma forma de arma política para enfrentar um inimigo externo, dentro da perspectiva da minha ética negativa, apenas acrescenta àquela lista uma nova manipulação de quem vai ser largado à força num mundo horrível em virtude de projetos alheios: não mais se trata de gerar um filho para salvar um casamento singular, ou para satisfazer anseios familiares, mas para pôr o indefeso outrinho dentro de um projeto político de sobrevivência de um grupo humano diante de um poder contrário; nascer para resistir a uma

tentativa de extermínio, nascer para continuar transmitindo uma tradição ameaçada de extinção etc. Trata-se de mais uma ação na qual o nascituro é manipulado e utilizado em benefício de seus genitores, sem ele ter a mínima ideia do que está acontecendo e do que estão fazendo com ele.

Aqui é extremamente importante retomar a questão exposta no Confronto Número 1 mencionado acima. Se considerarmos a vida humana como algo muito, muito, muito, muito mau e nascermos como uma catástrofe (será que esse é, insisto, um "diagnóstico negativo partilhado"?), procriar é sempre um ato profundamente imoral, seja qual for o motivo alegado; afinal, as crianças indígenas terão sido trazidas para as agruras do mundo como parte de uma estratégia política e militar de sobrevivência de seus genitores (se partilhamos o diagnóstico negativo, nós não poderemos dizer, é claro, que estamos trazendo-os ao mundo "para seu próprio bem"). Esses nascituros sabem tão pouco dessas manobras políticas quanto da crise de seus pais ou da herança de seus bens; em todos esses casos, haverá manipulação e prejuízo, no sentido de fornecer na marra uma vida miserável como parte de um planejamento alheio, particular ou coletivo. Mas, afinal de contas, assim como uma criança não é uma muleta ou um divertimento dominical, ela tampouco deveria ser uma lança ou um revólver.

Entretanto, negar-se a tal tipo de procriação estratégica e manipuladora não significa uma desistência política, *se lembrarmos que, na ética negativa, jamais a sobrevivência, nem a nossa singular, nem a de grupos, nem mesmo a da espécie humana como um todo valem como exigência moral*; isso significa que, se houver motivos morais que determinem que devemos desaparecer, desaparecer é o que devemos ética e politicamente fazer. Assim, na EN não funcionam argumentos da forma: "O antinatalismo deve estar errado, porque, se levado à risca, leva ao extermínio"; lembremos que um capítulo importante do livro de Benatar fala em extinção da humanidade, sendo esse um tema típico da

literatura antinatalista. Em geral (e isso esteve muito presente nas minhas discussões com Dussel sobre suicídio na revista *Dianoia*), o que chamo "disponibilidade para a morte" (e a consequente recusa a perpetuar a miséria humana através da procriação) pode constituir uma poderosa arma política, como o prova – dentro da sangrenta história das lutas americanas de emancipação – a enorme força inspiradora de mortos ainda poderosos como Atahualpa, o cacique Coronilla, Zumbi dos Palmares, Sepé Tiarajú, Túpac Amaru, Tupac Katari, Frei Caneca e Manuel Congo, entre centenas.

Desaparecer pode ter uma força política que continuar procriando poderia não ter. O suicídio político pode ter uma força avassaladora, sem ter de, mais uma vez, tentar justificar moralmente a procriação em termos manipuladores. Aqui pode ser oportuno lembrar a estarrecedora declaração dos Guarani-Kaiowá depois que a Justiça Federal de Naviraí (MS) decretara a sua expulsão. Eles declararam: "*[...] pedimos ao Governo e à Justiça Federal que não decrete a nossa expulsão, mas a nossa morte coletiva, e que nos enterrem aqui a todos. Pedimos que decretem a nossa extinção total, que enviem tratores para cavar um grande buraco e lançar ali os nossos corpos [...] visto que decidimos não sair daqui com vida*". Não creio que um conjunto de mulheres indígenas que se ponham urgentemente a parir consiga juntar toda a força revolucionária de uma proclamação tanática como essa. Talvez o extermínio de uma tribo fortaleça o movimento emancipador, quem sabe? Tanto o nascimento de outros – sempre problemático, se partilhadas as premissas negativas – quanto a nossa própria morte podem ser usadas como armas políticas contra a ameaça de extermínio, e isso é uma opção política; da terrível situação indígena, não se infere mecanicamente que, nesse caso, devamos procriar.

Como lembrado no Confronto Número 2 acima, a justiça pode ser dita de muitas formas. Podemos ficar politicamente mobilizados apenas em função das gerações presentes, num

investimento militante e arriscado sem a preocupação – de Hans Jonas e outros afirmativos – pelas "gerações vindouras". Podemos considerar o antinatalismo como um ato político e como altamente contestador em nossas sociedades automaticamente procriadoras. Nossos esforços estariam todos voltados para os sofrimentos e as penúrias das gerações já existentes (assim como a adoção de crianças abandonadas pode ser um ato muitíssimo mais ético do que despejar mais crianças no mundo). Mas esse assunto mereceria um desenvolvimento maior em outro lugar.

(b) Epílogo número 2. Em certo momento de H6, fala-se novamente em aborto. Para quê? *Aborto é outra coisa*. Estamos falando de *antinatalismo*, ou seja, da atitude diante de procriar alguém quando não há ainda absolutamente nada, nada em absoluto, nem no corpo de uma mulher nem no mundo nem em lugar nenhum, a não ser na ideia de procriar; nem sequer há algo sobre o qual os filósofos possam se debruçar para descobrir se é ou não humano, se é moral ou não matá-lo, etc. É no plano desse nada que o problema moral do nascimento e do procriar se apresentam para a ética negativa, e é disso que eu estive sempre a falar neste epistolário.

Na medida em que, na situação abortiva, já temos "algo" (seja lá o que isso for), essa situação é diferente da situação em que não há nada. (A diferença entre algo e nada é aqui anterior a outras diferenças relevantes para a questão do aborto, como a diferença entre algo e alguém). Assim, quem aborta não é, em meus termos, um antinatalista; *para alguém que está na situação de aborto, já é demasiado tarde para ser antinatalista*; ele perdeu a chance ao não conseguir abster-se; ele agora está somente em condições de ser um pró-mortalista (o que não significa, no jargão mórbido dos antiaborto, que seja um assassino); há *algo* ali que ele suprime enquanto que não suprimimos nada quando decidimos não procriar. Assim, não entendo bem por que Hilan se sente numa certa obrigação de falar sobre aborto no final do H6. Talvez para abordar a importante questão de quem é o sujeito do

antinatalismo, se quem insemina ou quem engravida? Mas para abordar esse assunto não precisamos falar em aborto (salvo que queiramos mudar de assunto e iniciar outro epistolário). A questão moral do nascimento se dá, em meus termos, entre um ser que pode inseminar e alguém que pode ficar grávida quando isso ainda não aconteceu; isso cria problemas morais prévios à questão da moralidade do aborto.

De todo modo, esses são os "sujeitos do antinatalismo" que interessam para uma ética negativa da abstenção; não interessam os "sujeitos do aborto". Aborto é outra coisa. Curiosamente, Hilan entende isso perfeitamente e assim o expõe muito bem na última parte de seu texto; o que não se entende é para que trazer à tona um assunto só para dizer que ele nada tem a ver com o que está sendo discutido. Ele também dispara por alto quando aponta para uma *"diferença entre um antinatalismo que não favorece o aborto e um antinatalismo que, sim, o favorece"*. Pelo que me informaram alguns leitores europeus da ética negativa, eu sou o único antinatalista antiaborto em todo o mundo.

Centrando-nos, pois, no que realmente interessa, nascimento e antinatalismo, gostei enormemente da criação do termo "qualquerzinho", desde que ele não seja utilizado como uma maneira de negar o caráter de genuíno *outro* do "outrinho" (e aqui retomo brevemente o Confronto Número 5 acima). O outrinho é, efetivamente, um qualquerzinho, mas no sentido de ser um outrinho qualquer. Seria uma repetição circular – dessas que estou tentando evitar desde meu texto anterior – insistir novamente no ponto, já várias vezes exposto, de que, na minha ética negativa, a outridade do outro não é constituída *apenas* por propriedades intramundanas, mas também estruturalmente, pelo muito que sabemos – no diagnóstico negativo que Hilan declara partilhar – sobre a situação humana na qual o nascituro é assimétrica e violentamente colocado. Com efeito, o outro cujo direito a não existir estamos, na EN, obrigados a respeitar é, realmente, um qualquerzinho, no sentido de alguém que responde, como todo

mundo, à mesma descrição estrutural: será alguém que inevitavelmente vai se inabilitar moralmente para poder sobreviver, que terá que pisar sobre cabeças, que simplificar enormemente aos outros e tentar defender-se deles; alguém que vai sofrer doenças desde a infância até a velhice, alguém que sofrerá, mesmo com saúde razoável, o irreversível processo do envelhecimento; alguém sujeito ao sem-sentido da vida ou à necessidade de criar um sentido que, talvez, ele/ela não tenha forças de inventar, caindo em alguma das muitas formas do desânimo, tédio e depressão.

Esse é, efetivamente, um outro estrutural absolutamente qualquer, mas estruturalmente previsível e tremendamente relevante para a questão da procriação. Todo o problema da moralidade da procriação mudaria radicalmente se não soubéssemos NADA sobre quem vai nascer. Há, pois, um outro qualquer estrutural que temos o dever de respeitar e cuja não-existência temos o sagrado dever de salvaguardar (se realmente partilharmos o diagnóstico negativo!) mesmo que isso nos prejudique, pessoal ou grupalmente (ou tribalmente). O outro não se constitui *inteiramente* no empírico e na proximidade.

Esse outro qualquer estrutural é, sim, *plenamente manipulado/a* já na previsão da mera ideia de procriar, quando, por exemplo, um casal – antes de qualquer gravidez – está apenas pensando em ter filhos para fazer com que seu casamento em crise não desabe, ou para a mulher ter algo a fazer dentro de casa, ou para que um amor que está fraquejando seja fortalecido, e assim por diante. Sustento, desde a minha perspectiva, que o outrinho qualquerzinho está sendo já plenamente manipulado nessa especulação, e não "de uma forma muito geral".

Mas nesse derradeiro texto – o "saideiro", como na roda das cervejas – eu queria, como disse, me manter mais no âmbito da *lógica* do que na ética. De maneira que quero terminar observando que, tanto à questão da utilização do outrinho numa política populacional contra o genocídio quanto à questão de quem é

antinatalista, apenas podem dar-se respostas relativas e atreladas a pressupostos, definições, valores e afetos. Meu pessimismo lógico-argumentativo me leva a negar que possam existir, em filosofia, “soluções” para essas questões, que não sejam soluções entre outras muitas soluções. O que aqui apresento é apenas o desenvolvimento de um ponto de vista que defendo como plenamente viável, apesar de apresentar problemas e permitir contra-argumentações, como qualquer postura filosófica. Só espero que a outra parte também admita que a sua postura é apenas uma entre outras muitas.

Parte II

A natalidade e as marcas do começo (Sobre novidade, criação e ter nascido)

Ana Miriam Wuensch
Hilan Bensusan
Julio Cabrera

A natalidade no meio de muitas coisas

A natalidade não se confunde com a procriação e nem sua assinatura moral é a mesma da provocação ou permissão de nascer. A natalidade diz respeito a começos, mas é menos sobre fazer começar do que sobre conviver com começos. Além da minha natalidade e da natalidade de uma heterogênese, há a natalidade dos outros. É que a generalidade de ser natal é comum a todos os interlocutores.

O antinatalista que se recusa a procriar também convive com a natalidade dos outros. Os outros seguem nascendo, e todos trazem esta marca, que é não apenas a de uma passagem desde o nada, mas também e uma chegada em um espaço comum dos existentes.

O texto inicial de Ana Miriam Wuensch recolhe observações de Hannah Arendt sobre uma maneira de pensar no natal. O texto suscita reações – a conexão entre a natalidade e o afirmativismo (Julio Cabrera), a hospitalidade da recepção a quem nasce que se estende em direção a uma adoção (Hilan Bensusan), a diferença entre o já nascido e o não nascido considerado, planejado, aventado ou descartado (interesse comum). Essas reações estão atreladas à Parte 1 e ao debate sobre o antinatalismo. Mas se destacam dela. O foco aqui não é a dignidade do começo, mas a dignidade dos que os outros fizeram começar.

Tal como a correspondência da parte 1 convergente ou divergente não chega a um termo senão por uma decisão de término, também aqui o começo dos outros não se torna assunto encerrado. Toda discussão – e isso é o que parece fazer o pensamento ser intraduzível – pode ser indefinidamente prolongada.

1

Ser Natal: Arendt, natalidade e pluralidade

Ana Miriam Wuensch [1]

O início não é simplesmente uma metade do todo, ele se prolonga até o final.

Políbio

A esperança é a fome de nascer totalmente, de levar à plenitude o que levamos somente em projeto. O fato é que o homem não está inteiramente nascido.

María Zambrano

1. Hannah Arendt toma o nascimento, mais do que a abstenção da procriação, como tema central da condição humana e da moderna concepção de revolução. O vínculo mais profundo entre a condição humana do nascimento e sua relevância para uma teoria política capaz de pensar as novidades históricas que seres humanos recorrentemente trazem ao mundo – para o bem e para o mal – foi indicado, primeiramente, em suas análises do totalitarismo. O nascimento é sempre oportunidade, mesmo turva, mesmo cadastrada, registrada, encaminhada e ontologicamente encarrilhada. Mas isso pode tornar-se supérfluo, como a própria condição humana. Assim lemos em *Origens do totalitarismo*:

1 Agradeço a Hilan Bensusan os cortes e recortes, e algo mais em algumas passagens deste texto. Do mesmo modo agradeço a Julio Cabrera a oportunidade em um trabalho anterior de leitura de Hannah Arendt, com seus aportes críticos que me estimularam a pensar em um debate possível (ainda tímido e muito tangencial) com a sua *ética negativa*.

> Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de intervir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e de sua capacidade de começar de novo.[2]

Por mais "irrelevante ou arbitrária" que seja a liberdade para os governos totalitários, afirma Arendt na mesma passagem, "ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo".[3] Mas isso não interessa às ideologias que sub-humanizam a gente.

> As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. As ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser. São históricas, interessadas no vir-a-ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas, mesmo que busquem explicar a história através de alguma "lei da natureza".[4]

Como Arendt enfrenta essa perplexidade? Repensando o sentido da política, enraizado na coexistência humana. No fechamento de seu ensaio *Da revolução*, Arendt retoma a peça teatral de Sófocles, *Édipo em Colono,* em sua própria tradução da máxima veiculada por essa tragédia grega, comentando-a em seguida:

> "Não ter nascido está acima de qualquer significado expresso em palavras; mas depois que a vida aparece, o que de melhor se pode fazer por ela, é fazê-la retornar o mais rapidamente possível ao seu lugar de origem". Lá, ele [Sófocles] também nos revela, pela boca de Teseu, o legendário fundador de Atenas e, portanto, seu porta-voz, o que capacitava os homens comuns, jovens e velhos, a

2 ARENDT, 1998, p. 518.

3 ARENDT, 1998, p. 518.

4 Ibid., p. 521.

> suportar o fardo da vida: era a pólis, o espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens, aquilo que podia dotar a vida de esplendor.[5]

Arendt não pensa o fato fundamental do nascimento, em si mesmo, como algo bom ou mau, mas entende que é possível julgar se a vida singular de alguém nascido neste mundo ou se um acontecimento gerado conjuntamente pelos seres humanos manifestou-se como algo que possamos valorar, intersubjetivamente, como positivo ou negativo. Mas apenas no seu decorrer, seja no transcorrer de uma vida ou de um acontecimento em seu fim. Daí a importância da história, mais que a ideologia, para retomar o que aconteceu, considerar a sua existência pela narrativa de um evento mundano ou biográfico. É a *posteriori*, e não *a priori*, que julgamos um nascimento e o que ele trouxe, de modo irrevogável, ao mundo.

Isso significa que podemos considerar Arendt uma natalista, ou alguém em defesa da natalidade, seja ela entendida como política das populações, seja como uma questão de princípio em favor da vida, em geral? É tentador considerar Arendt uma natalista, por duas razões: a) ter destacado o nascimento entre os condicionantes mais gerais da existência humana (junto com a Terra, a vida, a mortalidade, o mundo e a pluralidade humana); e b) ter apresentado referências filosóficas de homens religiosos (Jesus, o Nazareno; Agostinho de Hipona; Sören Kierkegaard; Immanuel Kant) culturalmente impregnadas de teologia, reinterpretando-as no âmbito de suas análises históricas e políticas.

Entretanto, é a própria autora que nos impede de seguir nessa direção, se atentarmos ao que é sugerido em seus textos. Em relação ao item (b), é preciso observar a análise política que Arendt faz dessas fontes e tantas mais, gregas e romanas, igualmente impregnadas de outras religiosidades. Além disso, sua leitura política não é exatamente convencional, mas crítica da própria

5 Id., 1990, p. 224.

tradição filosófica estabelecida na política. Nessa direção, vale sublinhar sua leitura filosófica de referências tradicionais na teologia: mais do que um uso de autoridade com base última na religião, ela as toma em um sentido cultural, buscando compreender o mundo e a condição humana; assim, vai extraindo de velhos textos novas significações. Portanto, se alguém pretende ler os escritos de Arendt como uma contribuição religiosa à política ou à filosofia, talvez perca de vista o que ela faz de melhor: uma leitura secular de experiências políticas originais incorporadas ao repertório das experiências religiosas, como se percebe no caso do *perdão*[6] e do *milagre*,[7] que são tratados como categorias políticas.

Se trazemos a reflexão arendtiana sobre o nascimento, entre as demais condições da existência humana (a), assim como a sua dignidade enquanto categoria política – mais *aquém* do bem e do mal – para interagir com as controvérsias estabelecidas neste livro, é para oferecer outra perspectiva sobre o tema. Um passo atrás, por assim dizer, em relação às questões apresentadas pelos filósofos (Dar ou não dar a nascer? É moral fazer nascer? Há uma ética do nascimento?) para examinar outra questão: o que significa nascer? E qual o sentido político do nascimento? (sem confundir com as políticas de natalidade/fertilidade dos Estados, um tema de ética pública aplicada ou de bioética). Nessa direção, diremos que a abordagem da autora não é nem natalista, nem antinatalista. Arendt não desvincula o nascimento de sua temporalidade ou espacialidade próprias. Arendt não julga o valor de nascer ou não nascer, *a priori*. Pois o juízo de valor que interessa a Arendt não é um juízo universal relativo ao futuro, ou mesmo, de princípio. Para a autora, não há o nascimento *solus ipse*, ou, *ab ovo*, que se possa examinar por si mesmo, depurado de outras condicionantes e de

---

6 ARENDT, 1995, cap. V. Nessa direção, o texto de Gerson Brea, "Amor e perdão: Hannah Arendt entre a filosofia e a política", In: BREA, G., NASCIMENTO, P., MILOVIC, M., 2010, p. 85-92.

7 Ver ARENDT, 1995, cap. V, e o ensaio "O que é liberdade?" (seção IV), in: ARENDT, 1997. Sobre a utilização do termo *milagre* num sentido não religioso no contexto científico, conferir também LALANDE, 1999, p. 680-684.

uma trajetória singular. Pluralidade e mundo, Terra, vida e mortalidade interagem contínua e inseparavelmente com o nascimento de algo ou de alguém na “teia” de relações preexistente. Há um princípio *do* nascimento, do que nasce como acontecimento, de quem nasce de outros, e entre os outros, em um mundo já dado. O princípio do nascimento é o *começo* que somos, a simples possibilidade de que também o mundo e os outros se renovem. A qualidade ou o valor do que é “novo” – não sendo o “novo”, em si mesmo, um valor[8] –, em sua particularidade *exemplar*, pode se julgar intersubjetivamente de um modo não categórico ou imperativo. O juízo, segundo a leitura de Arendt sobre Kant, orienta-se mais pelo passado (o que não é mais) do que à previsão do futuro (o que ainda não é). Em que pese seu aspecto retroativo, o juízo participa de nossa tentativa de compreensão – sempre parcial e em perspectiva – do presente, do que se apresenta como novo para nós.

A inclusão da perspectiva arendtiana do nascimento num debate sobre o natalismo ou o antinatalismo, portanto, deve destacar que a sua contribuição visa a uma consideração política, e não a uma metafísica da questão. Que o seu pensamento possa ser considerado um esboço de uma ética pública (não metafísica) acerca da liberdade e da responsabilidade etc., é algo para ser retomado alhures, levando-se em conta leituras mais específicas sobre o tema.[9]

---

8 ARENDT, 1990, p. 27-28, 33-34, 37-38. Para um exame mais atento da “descoberta” do novo na modernidade, e o *pathos* do novo que acompanha o movimento revolucionário, tornando-se parte do vocabulário político e condensando em sua semântica valores diversos, conferir os diversos textos que compõem a coletânea *Entre o passado e o futuro* (ARENDT, 1997). Sobre o esboço de uma teoria do juízo político em Arendt, conferir, entre outros, Roland Beiner (organização e ensaio) in: Lições sobre a filosofia política de Kant (ARENDT, 1994).

9 Alguns estudos da questão da ética em Hannah Arendt: MCGOWAN, John. A Democratic Ethos. In: MCGOWAN, 1998; COELHO VAZ, 1999; ASSY, B. “Faces privadas em espaços públicos: Por uma ética da responsabilidade.” In: KOHN, 2004, p. 31-60; ASSY, B. “A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (haecceitas) e da ação.” In: CORREIA, 2002, p. 32-54; DUARTE, 2007, 27-48; BÁRCENA; MÈLICH, 2000; BRUNET, 2007.

Também a pensadora espanhola María Zambrano se ocupou em examinar os sentidos do nascimento na condição humana. Por meio de um estudo de aproximação[10] e por contraste entre María Zambrano e Hannah Arendt, pode-se identificar alguns aspectos relevantes do nascimento existencialmente considerado, cotejando as estranhas semelhanças e distintas diferenças entre as suas abordagens. Por exemplo, Zambrano difere de Arendt na medida em que está interessada na articulação entre filosofia, religião e arte, de um modo capaz de gerar uma ética existencial do nascimento em novas bases metafísicas, como resposta à crise do pensamento europeu entre guerras. Arendt também pensa essa mesma crise, mas a sua solução aponta para uma renovação da teoria política, e não para uma nova metafísica. Seria relevante dizer que essas pensadoras não tiveram filhos? Talvez mais relevante do que a coincidência desse fato fossem as suas razões; mas, como não as conhecemos, é interessante observar que, mesmo não se ocupando em atuar ou refletir sistematicamente a pauta dos movimentos de mulheres de sua época – como o fez, por exemplo, Simone de Beauvoir, na França, ou Graciela Hierro, no México – acerca da sexualidade e do gênero, da maternidade e paternidade, abstenção, aborto e adoção, as autoras escrevem e falam desde as suas próprias perspectivas, como mulheres do mundo, a partir de uma tradição filosófica predominantemente masculina.[11]

---

10 WUENSCH, A. M. Hannah Arendt e María Zambrano: pensadoras do nascimento. In: SILVA, U.R.; MICHELON, F.F.; SENNA, N. C. (Org.), 2009, p. 131-150; WUENSCH; CABRERA, 2018, p. 484-493.

11 Leituras filosóficas feministas a partir da década de 1990 oferecem outras perspectivas de entendimento das contribuições dessas autoras. Conferir, particularmente: FORTI, 2001; BIRULÉS, 2007; GARRETAS, 1998; BENHABIB, Seyla, "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt" In: BIRULÉS, 2000; CAVARERO, Decir el nacimiento, in: DIÓTIMA, 1996, e *Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal* (CAVARERO, 2011); o diálogo entre Adriana Cavarero e Judith Butler, Condição humana contra 'Natureza', (CAVARERO; BUTLER, 2007, p. 647-662); TOMMASI, 2002; HIERRO, Antígona y Diótima frente al poder patriarcal, In: KAMAJI, 2003.

2. Este foco no nascimento e no que pode dele decorrer contrasta com uma matriz dominante na história da filosofia. A filosofia, em sua ampla tradição, não pensou radicalmente o sentido existencial do nascimento – princípio, orientação, direção, ímpeto, caráter – em suas conexões mais fundamentais para a condição humana. Não que os filósofos (e os poetas) tenham ignorado ou esquecido, ao longo da história ocidental, o fato simples e inaugural de ter nascido no mundo; apenas que, ao levar em conta o nascimento, o valoraram e o subsumiram ao caráter mortal da existência humana. Desse modo, a filosofia constituiu para si mesma, no decorrer de sua história, uma larga e privilegiada tradição de reflexão sobre a morte e o morrer, pensando a singularidade do indivíduo humano a partir de sua condição mortal. O nascimento e o nascer de cada um de nós não teve a mesma dignidade na reflexão filosófica.

> Parece que os homens, desde Platão, não conseguiram levar a sério o fato de haver nascido e só levaram a sério o fato de ter que morrer. Ao nascer, o humano se estabelece como um reino terrestre ao qual cada um se refere, em que cada um procura e encontra o seu lugar, sem pensar que um dia sairá dele. Aqui está sua responsabilidade, sua oportunidade, etc.[12]

Considero que o evento Arendt em filosofia (paralelo e em contraponto a um evento Maria Zambrano de efeito similar) foi o de colocar o nascimento na linha de frente, antes da morte, antes da mortalidade – e pensar o começo antes do fim, pensar o começo a despeito de qualquer teleologia que apresente o fim da existência humana como o único marco largo o suficiente para fazer sombra sobre toda ela. Arendt e Zambrano radicalizaram a reflexão sobre o fato de termos nascido, revelando, cada uma ao seu modo, esse

---

12 ARENDT, 2006a: "Parece como si los hombres desde Platón no hayan podido tomar en serio el hecho de haber nacido, y sólo hayan tomado en serio el hecho de tener que morir. En el haber nacido se establece lo humano como un reino terrestre al que se refiere cada uno, en el que cada uno busca y encuentra su plaza, sin pensar para nada que un día se marcha de nuevo. Aquí está su responsabilidad, su oportunidad, etc" (Tradução livre da citação do texto e destaque da autora).

aspecto inaugural da existência humana. Elas levaram a sério o fato de nascermos *neste* mundo e de sermos *do* mundo, ao examinar o nascimento em uma perspectiva filosófica original, inscreveram essa realidade como uma questão ainda não suficientemente pensada: o que significa nascer? Nesta súmula, o foco será sobre algumas ideias centrais de Arendt.

Os sentidos que o nascimento assume em seu *princípio* de aparecer, como um novo começo espontâneo, pode ser reafirmado, no decorrer de uma existência. Esse "princípio do começo" de que os seres humanos são capazes, do *initium* (agostiniano) que são, pelo fato de terem nascido, Arendt chama de *natalidade*. A natalidade *corresponde*, ou seja, é uma "resposta junto" ao fato de que nós todos *nascemos* no mundo e, enquanto seres que chegam a ele como novos seres, somos capazes de renová-lo. Cada um de nós é um novo ser e um novo começo, seres humanos que, por meio de atividades, como a ação, a fala ou a obra, reafirmam esse começo, e iniciam algo no mundo.

Podemos compreender a ação e podemos pensar o que fazemos buscando, retroativamente, o seu significado; e que "compreender [seja] o outro lado de agir" deve-se ao fato de que "somos seres cuja essência é o começo", e trazemos em nós "um teor suficiente de origem para compreender sem categorias pré-concebidas e julgar sem moralidade", como está sugerido no texto "Compreensão e política", de 1953. O pensamento, em sua dimensão compreensiva, e o juízo, em sua atenção valorativa ao particular, constituem, para Arendt, atividades espirituais por meio das quais buscamos o significado para o que aparece no mundo. As análises seminais do livro *Origens do totalitarismo*, de 1949, são retomadas, em círculos compreensivos cada vez mais amplos, ao longo dos desenvolvimentos posteriores de sua obra, especialmente naqueles livros que iluminam o seu percurso: *A condição humana, Entre o passado e o futuro*, *Homens em tempos sombrios* e *A vida do espírito*, esta última, uma publicação póstuma de 1978, editada pela amiga Mary MacCarthy.

Quem quer que se ocupe com a investigação do nascimento na obra de Arendt, vai encontrar *insights* e uma formalização relativa, pelo tratamento de "categoria" e "condição", mas não uma teoria completa do nascimento. É possível reconhecer um conjunto de teses sobre a natalidade ao longo de sua obra, de forma dispersa, mas recorrente e consequente. Quando reunidos, esses *insights* formam um núcleo significativo e (re)significante da existência humana, política e antropologicamente considerada, de um modo original e heterodoxo, se considerarmos o estatuto do nascimento na tradição filosófica. Em *A condição humana*, a natalidade é designada como "a categoria central" da política. Politicamente, o nascimento e a natalidade são apresentados como um contraponto fundamental não só ao "pensamento metafísico", tradicionalmente ocupado com a morte, mas também performam como "advertências" e "lembranças" diante dos fatos, chocantes ou inauditos, que buscou compreender. A novidade do totalitarismo e sua irredutibilidade a outras formas de violência ou a formas antipolíticas conhecidas não são apenas uma tese de Arendt: é o acontecimento que a pensadora elegeu para o exercício incontornável da compreensão de uma experiência. Por meio do exame de significados do fenômeno totalitário, assim como pela crítica à filosofia política tradicional, a autora buscou estabelecer novas bases para distinguir os âmbitos de uma teoria da história da própria teoria política. Acompanhando Cornelius Castoriadis nesse ponto, entendemos que "existe relevância nas duas principais dimensões da obra de Hannah Arendt: a análise do totalitarismo e a tentativa de reconstruir o pensamento político numa nova base".[13]

O nascimento e a natalidade, junto com a compreensão e o juízo sobre os acontecimentos, são marcos orientadores na profusão dos tempos da existência humana, na qual a política é entendida como um modo de coexistência humana em pluralidade.

13 CASTORIADIS, 1985, p. 7.

Tanto *Origens do totalitarismo* quanto *A condição humana* são livros entremeados por considerações sobre o nascimento e o começo de que os seres humanos são capazes, a partir de sua existência única. Funcionam como um ponto de resistência e tarefa, como se percebe na resposta que Arendt tentou elaborar, para dar conta dos acontecimentos no século em que viveu. Especialmente o fato da irreversibilidade dos acontecimentos que, traduzido em termos de natalidade, significa que o acontecimento não passa, não é um fato superado do passado, mas, antes, torna-se parte do mundo e permanece entre nós, de um modo luminoso ou sombrio. Daí a "terrível verdade", no comentário de Margaret Canovan,[14] acerca do caráter antipolítico dos eventos totalitários em que se estabelece o governo do terror, a burocracia extrema de "ninguém" que tudo pode destruir. Mas também a "fé" e a "esperança" de que um novo começo seja possível, pelo nascimento de novos "alguéns" no âmbito político, mesmo em tempos sombrios. Essa tensão entre as possibilidades já realizadas e aquelas porvir situa Arendt, decisivamente, entre os pensadores da contingência. Contingência radical da liberdade humana, sem inclinações para projetos que se esgotem em "progresso" ou "ruína" do mundo.

3. Arendt fez do nascimento uma questão, parafraseando a pergunta leibniziana: "Por que existe algo em vez de nada?". A pergunta que Arendt redimensiona no horizonte hermenêutico de sua reflexão política sobre o nascimento foi assim formulada: "Por que há alguém em vez de ninguém?", como se pode ler em seu *Diário filosófico*:

> Esta é a pergunta da política. Isto pensava Agostinho quando dizia: "Ante quem nemo [recte: nullus] fuit", como o nada anterior à criação. O alguém está aí para proteger a criação; o ninguém pode destruí-la. Quando a destruímos, e alguém nos

14 CANOVAN, 2001, p. 53-57.

> pergunta, respondemos: ninguém o fez. É o deserto do nada, povoado pelo povo de ninguém.[15]

O *ser* de alguém que vem ao mundo torna-se uma questão política e existencial, ontológica e antropológica, e, portanto, a nossa questão enquanto seres que existem como seres únicos e no plural: Em que consiste a *condição humana*? (questão antropológica e ontológica); Quem és tu *entre* os outros? (questão política e existencial).

O nascimento e a morte são apresentados como dois polos que demarcam e apresentam a existência humana, em geral, e cada existente, em particular. Que o nascimento venha a ser, nos textos de Arendt, a *figura*, e não o *fundo,* como tradicionalmente ocorre na reflexão filosófica sobre a morte, é algo que pode nos surpreender; ainda mais, o tratamento que encontramos em Arendt não é normativo (*dever* ou *não dever* nascer), ou valorativo *a priori* para qualquer nascimento. Arendt apenas recoloca a pergunta: *o que significa nascer*? E reexamina as respostas da tradição de pensamento ocidental em que se formou, com atenção para aspectos pouco explorados do tema.

O nascimento é sempre um evento singular, mesmo que recorrente e múltiplo. Quem nasce é um ente, um existente, como um acontecimento na teia de relações humanas, entre os outros entes nascidos no mundo. Nesse sentido, o nascimento é *ôntico*, na medida em que chegamos a existir neste mundo pelo fato de termos nascido de outro alguém, no passado, em certo tempo e lugar. Como um dado biográfico, esse evento permanece em nossa vida, mas não é algo que pertença ao passado. A potência do fato

---

15 ARENDT, 2006a. *Cuaderno XXI*, mar. 1955 [15]: "¿Por qué hay en absoluto alguien y no más bien nadie? Ésa es la pregunta de la política. Esto pensaba Augustín cuando decía: 'ante nemo [recte nullus] fuit', como la nada antes de la creación. Él alguien está ahí para proteger la creación; el nadie puede destruirla. Cuando la hayamos destruido e alguien nos pregunte, responderemos: nadie lo ha hecho. Es el desierto de la nada, poblada por el pueblo del nadie". A questão inicial, em inglês, é reapresentada mais adiante: "Why is there somebody and not rather nobody?" (*Cuaderno XXI*, abr. 1955 [26], tradução livre).

de haver nascido não se encerra em um parto, mas acompanha a nossa existência.

Cada nascimento particular é um fato, mas um fato fundamental (*factum, Faktum*) existencial, um fenômeno que se abre para a dimensão *ontológica* do início que somos: seres natais. Nessa direção, o nascimento importa na medida em que o "ser" que aparece em cada nascimento é a possibilidade, ou a promessa, de um novo começo no mundo: somos *natais* por nascimento. Nascer é o modo como aparecemos originalmente no mundo, sendo essa a possibilidade fundamental de cada existente vir a tomar a iniciativa e começar alguma coisa por si mesmo. A manobra filosófica da autora entre as dimensões ôntica e ontológica é clara: a nossa potência para a ação, ou a nossa liberdade, está enraizada ontologicamente em cada nascimento ôntico:

> O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem; cada novo nascimento garante este começo; ele é, na verdade, cada um de nós[16].

Assim, o alguém que somos no âmbito terrestre e mundano, um existente entre os outros existentes, é uma narrativa biográfica do que nos tornamos por nascimento. A existência humana é biográfica (narrativa dos outros), mas também elaboramos nossas próprias narrativas de identidade (autobiográficas) que revelam aspectos da singularidade de cada *quem*. Como por vezes, mas raramente, o faz Hannah Arendt:

> Sou, como sabem, uma judia, *feminini generis*, como podem ver, nascida e educada na Alemanha, como, sem dúvida, seus ouvidos acusam; minha formação deve-se em certa medida a oito longos anos, bastante felizes, passados na França.[17]

16 ARENDT, 1998, p. 531.

17 ARENDT, 1993, p. 170.

A trajetória de um existente no mundo só pode ser apreciada em conjunto, olhando para trás, por assim dizer; é uma apreciação *a posteriori*. O que inclui as idiossincrasias pessoais, aquelas marcas diferenciais de uma pessoa, o que Arendt ironicamente designa como "defeitos de nascença",[18] para referir-se menos à herança genética e mais aos hábitos adquiridos pela formação e que modelam o que quer que sejam as nossas próprias "tendências", "impulsos" ou "disposições" congênitas.

Nas biografias de Arendt e mesmo nos estudos de sua obra, há um interesse especial pela sua relação filosófica e pessoal com Martin Heidegger. Pouco se investigam outras relações pessoais e filosóficas significativas, como, por exemplo, entre Hannah Arendt e Karl Jaspers, ou entre Hannah Arendt e Edmund Husserl e mesmo entre Hannah Arendt e Hans Jonas, este, seu colega no período de formação. Ou de seus amores e amizades durante o exílio e nos Estados Unidos, como entre Hannah Arendt e Heinrich Blücher, ou entre Hannah Arendt e Mary MacCarthy, para citar outras entre tantas pessoas com quem se relacionou. Pois as influências, especialmente no caso dessa pensadora, assim como dos pensadores, em geral, são sempre assimiladas e incorporadas de um modo próprio, quando não recíproco: poucas vezes se destaca o quanto ela também influenciou essas pessoas com a sua personalidade. Parece importante ressalvar isso no caso de Arendt, assim como em relação a outras pensadoras, mais do que em relação aos pensadores consagrados, nos quais já está mais ou menos estabelecido que as influências recebidas, admitidas ou não, de modo algum esgotam a explicação ou substituem a voz de sua própria obra.

Em uma passagem da biografia que Rüdiger Safranski escreveu sobre Heidegger, há um comentário sobre a relação do (idiossincrático) mestre com a (idiossincrática) discípula Arendt. Nesse sentido, Safranski afirma que

18 Ibid., p. 172-174.

> nas cartas, ele sempre protesta que ela o compreende como ninguém mais – também e especialmente em questões filosóficas. Com efeito, Hannah Arendt ainda provará como compreendeu bem a Heidegger. Ela o compreenderá melhor do que ele compreendeu a si mesmo. Como fazem os apaixonados, ela reagirá completamente à filosofia dele e lhe dará aquela mundanidade que ainda lhe falta. Ao precursor (*Vorlaufen*) na morte ela responderá com uma filosofia do nascimento; ao solipsismo existencial da *Jemeinigkeit* ela responderá com a filosofia da pluralidade; à crítica da decaída (*Verfallenheit*) diante do mundo do a gente (Man) ela responderá com *amor mundi*. À clareira, (*Lichtung*) ela responderá enobrecendo filosoficamente a coisa pública. Só assim a filosofia heideggeriana se tornará um todo, mas este homem não o perceberá. Não vai ler os livros de Hannah Arendt, ou muito superficialmente, e o que ler neles o deixará magoado.[19]

Nesse espírito, recordemos a sugestão que aparece no §72 de *Ser e tempo*:

> A morte é, no entanto, apenas o "fim" da presença [*Dasein*] e, em sentido formal, apenas um dos fins que abrangem a totalidade da pre-sença [*Dasein*]. O outro "fim" é o "princípio", o "nascimento". Só o ente "entre" nascimento e morte torna presente o todo que se procura.

Essa, entre outras passagens como a seguinte, estão no contexto da analítica existencial do *Dasein,* um projeto específico de Heidegger que aponta para aquele aspecto do "ser para o princípio", cujas raízes estão no nascimento que interessa a Arendt desde a época de seu doutorado sobre Agostinho: "Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado".[20]

Encontramos nessas passagens aquele ponto arquimediano da reflexão de Arendt: o nascimento de cada um de nós não é um

19 SAFRANSKI, 2009, p. 178.

20 HEIDEGGER, 2005, p. 177 (com destaques no texto, modificado).

mero dado localizado, mas, antes, um modo de localizar a própria existência: a realidade que situa o ente em sua existência *entre* o nascimento e a morte. O nascimento não passa, ele perpassa a existência, estruturando-a. Ter nascido nos acompanha como um princípio, uma fonte, uma origem de nossa humana condição. Não estamos simplesmente aí; nem somos lançados na existência mas, antes, nascemos. Porque nascemos, somos seres *natais*. O nascimento acompanha a nossa existência mundana e plural: nascemos *entre* os outros. Arendt não diz, mas podemos dizer que, porque nascemos *de* outros, somos *com* os outros; nossa existência é condicionada pela pluralidade, pela coexistência mundana com os outros. Arendt também não se detém em nossa vida pré-natal, o estágio entre a concepção e o parto, antes do nascimento, no qual certamente há vida, mas não existência humana propriamente dita.

Se a morte (ôntica) é o acabamento da realização ontológica da finitude do ser – enquanto o princípio do seu fim que perpassa as sucessivas terminações de sua existência temporal, até o derradeiro esgotamento do ente – o nascimento (ôntico) é a sempre contingente possibilidade de uma existência que se realiza (re)iniciando continuamente, sempre inacabada, (re)começando a cada vez. Existimos, entrando no meio do jogo, no *entre* os polos nascimento-morte. Dois polos e dois princípios distintos que Heidegger, sem demorar-se em pensar um pouco mais o princípio do nascimento, na tensão que abre um espaço entre um e outro, rapidamente o subsumiu ao princípio da morte.

> De fato, a pre-sença [*Dasein*] só existe nascendo e é nascendo que ela já morre, no sentido de seu ser-para-a-morte. Estes dois fins e o seu “entre” são apenas na medida em que a pre-sença [*Dasein*] existe de fato, e apenas são na única maneira possível, isto é, com base no ser da pre-sença [*Dasein*] enquanto cura.[21]

---

21 HEIDEGGER, 2005, p. 179 (modificado).

Enquanto para Heidegger "é nascendo que o Dasein já morre", interessa a Arendt essa ontologia dos entes "entre" o nascimento e a morte. É nesse intervalo, nesse "entre", que ela exercita a sua "espécie de fenomenologia", a sua ontologia política mundana com a chave da *natalidade* no rastro do *initium* agostiniano. Entre o nascimento e a morte, está a vida biográfica como possibilidade da existência humana: sua liberdade como oportunidade e responsabilidade. Arendt examina com atenção como opera o "outro fim" do existente: um ser-para-o-começo em toda potência e promessa na vida que ocorre "entre" o nascimento e a morte. Esse é o sentido político do outro fim do *Dasein*, na interpretação de Arendt:

> Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar.[22]

Patricia Bowen-Moore enfatiza que, "com Arendt, a experiência da natalidade é elevada à condição de uma temática filosófica; esta é **a** inspiração e o sentido que rege suas análises filosóficas e políticas",[23] destacando a centralidade desta tese no legado de Arendt, e a dignidade filosófica que essa categoria adquire em seus textos. Bowen-Moore também defende um sentido mais abrangente do tema da natalidade no pensamento arendtiano e, em *Hannah Arendt's Philosophy of Natality* (1989), atribui-lhe uma *filosofia da natalidade*, demonstrando sistematicamente o tratamento do tema no conjunto da obra de

---

22 ARENDT, 1995, p. 258.

23 BOWEN-MOORE, 1987. *Boston College Studies in Philosophy*, vol. VII, 1987, p. 135: "With Hannah Arendt, the experience of natality is elevated to a philosophic thematic; it is **the** inspiration and meaning governing her philosophic and political analyses". Destaque de Bowen-Moore para "a" inspiração (tradução livre).

Arendt. Essa intérprete observa que o acento que Arendt imprime na reflexão sobre o nascimento contrasta com aquele em que Heidegger reverbera uma tradição milenar. O acento heideggeriano na finitude, pela abertura do ente ao "ser-para-a-morte" tem uma contrapartida arendtiana na abertura do ente ao "ser-para-o-nascimento", como duradouros iniciantes existenciais...

Hans Jonas, colega de Arendt nos anos de formação em filosofia na Alemanha, também reconhece a contribuição dessa pensadora para a filosofia, e escreve um texto de homenagem póstuma [1976] à autora, no qual destaca que:

> Para Hannah Arendt, a mortalidade se junta à natalidade como categoria decisiva da existência humana; ela mesma formulou a expressão "Natalität" como um conceito contrário ao de "Mortalität". Isto nos chama atenção. Ao falar de "natalidade", Hannah Arendt não só cunhou uma palavra nova, senão que, ademais, introduz com ela uma nova categoria na doutrina filosófica do ser humano. A mortalidade desde sempre ocupou a reflexão. E a *meditatio mortis*, a meditação sobre a morte nunca esteve separada do centro da reflexão religiosa e filosófica. Mas a sua contrapartida, o fato de que cada um de nós tenha nascido e entre no mundo como um recém-chegado, permaneceu surpreendentemente descuidado no pensamento sobre o nosso ser.[24]

Hans Jonas, assim como Jürgen Habermas, foram leitores de Hannah Arendt. Podemos observar em seus respectivos textos

---

24 JONAS, H. "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt". Tradução Angela Ackermann. In: BIRULÉS, Fina. *Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 28. "Para Hannah Arendt, a la mortalidad se junta la natalidad como categoría decisiva de la existencia humana; ella misma formuló la expresión 'Natalität' como concepto contrario al de 'Mortalität'. Esto nos llama la atención. Al hablar de "natalidad", Hannah Arendt no sólo acuña una palabra nueva, sino que, además, introduce con ella una nueva categoría en la doctrina del ser humano. La mortalidad ha ocupado desde siempre la reflexión; y la *meditatio mortis*, la meditación sobre la muerte nunca estuvo muy alejada del centro de la reflexión religiosa y filosófica. Pero su contrapartida, el hecho de que cada uno de nosotros ha nacido y entra en el mundo como un nuevo llegado, que ha quedado sorprendentemente descuidado en el pensamiento sobre nuestro ser" (tradução livre).

referências explícitas ou implícitas à pensadora. Ambos deram seus próprios passos em direção ao tema da "moral no começo"; cada um, ao seu modo, deparou-se com as dificuldades de pensar algo tão pouco examinado na tradição filosófica. Por exemplo, Jonas publica, em 1979, um livro traduzido para o português em 2006, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, [25] no qual apresenta uma contribuição para o emergente campo de ética aplicada, notadamente a bioética. Especialmente o capítulo VII ("A criança: objeto originário da responsabilidade") propõe a reflexão sobre o recém-nascido como um "arquétipo", um exemplo originário da moralidade, em relação a um imperativo categórico "irrefutável" do cuidado; coisa muito difícil, como se pode ler. Jonas parece estar pensando pela primeira vez o tema, como se ninguém o houvesse pensado antes. Seria um tremendo desafio debruçar-se sobre esse livro, cotejando-o com as reflexões filosóficas e políticas de Hannah Arendt e identificando as devidas referências que não são feitas (ao contrário de seu texto em homenagem póstuma à pensadora).

Por sua vez, Habermas, em um livrinho que reúne diversos trabalhos dedicados a pensar uma ética pós-metafísica, traduzido para o português como *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, [26] trata diretamente da questão do nascimento enquanto um "início indisponível", em meio ao debate bioético contemporâneo (na seção "V. Proibição de instrumentalização, natalidade e poder ser si mesmo"). Esse autor ressalva como a filosofia raramente tematiza as questões que Arendt enfrenta em seu exame do nascimento. O que a própria Arendt diria sobre as interpretações dos ilustres leitores de seus textos, podemos apenas imaginar. Podemos também buscar por desenvolvimentos alternativos a partir das sugestões reunidas de Arendt e trazê-las para o debate contemporâneo, ocorra ele no

25 JONAS, 2006.

26 HABERMAS, 2004.

contexto das éticas aplicadas – entre as quais a bioética –, ou no debate filosófico das éticas pós-metafísicas.

4. A concepção de *condição humana* cumpre um papel de deslocamento em relação à ideia metafísica da *natureza humana* nas reflexões de Arendt. O problema da natureza humana é a determinação do ser do homem, em geral; o problema, para Arendt, é a consideração da especificidade de cada um que se pergunta: *quem* sou? Ou da pergunta que os outros fazem em relação a alguém: *quem* és? Para a autora, este é um problema insolúvel, por duas razões. Primeiro, é improvável que nós, que buscamos "determinar e definir a essência natural de todas as coisas que não somos", sejamos capazes de fazer o mesmo em relação a nós, pois isso seria "como pular sobre nossa própria sombra". A segunda razão é que "nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as coisas têm".[27] Isso é problemático na medida em que não podemos falar de um "quem" como se fosse um "quê"; se o fizermos, ganhamos um objeto de conhecimento, mas perdemos a pessoa singular que justamente pretendíamos conhecer, sua identidade pessoal, aquilo que, em última instância, torna alguém único e irredutível a um outro *quem*.

Para Arendt, ciências como a antropologia, a biologia, a psicologia, entre outras, que têm "o homem" como o seu objeto de estudo, não podem explicar de um modo absoluto *o que* somos nem podem responder à questão sobre *quem* somos. Isso é assim porque tudo o que as ciências possam dizer para explicar a condição do homem ou as condições da existência humana não esgota nem alcança aquilo que os próprios humanos são ou trazem, de modo continuado e imprevisível, ao mundo. Pois junto com as condições já dadas, pelas quais existe a humanidade e mesmo a partir delas, os seres humanos "constantemente criam as suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e de

27 ARENDT, 1995, p. 18.

sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais".[28]

A ideia arendtiana de que somos *seres condicionados*, mas também *condicionáveis* e mesmo *condicionantes*,[29] por assim dizer, engloba a condição humana – histórica e existencialmente dinâmica em seus *conteúdos* – ao contrário da ideia de natureza humana, metafísica, estruturalmente fixa e universalmente válida em seus *conteúdos*. A condição humana, no modo como Arendt a concebe, é a persistência de certas estruturas que, todavia, são afetadas e reconfiguradas historicamente até os confins de modos de vida que podemos conhecer e reconhecer como humanos. Assim, a expressão clássica "o hábito é uma segunda natureza", em Arendt, teria outro sentido: "O hábito é uma segunda condição", na medida em que um hábito não nos define de um modo absoluto ou permanente, ou, ainda, na medida em que somos capazes de formar novos hábitos, incluindo aí os meios, recursos e ferramentas que interagem em nosso modo de vida. Avançando um pouco mais, transformamos o que quer que nos alcance como realidade – da natureza ao mundo – em novos condicionantes humanos. Nas palavras de Arendt,

> o impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante [...] o que quer que toque a vida humana ou entre em relação duradoura com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana.[30]

---

28 ARENDT, 1995, p. 17. A expressão "criam suas próprias condições", nesta passagem, indica um uso comum e não conceitual do termo "criar". O termo é pontualmente utilizado e difere dos demais sentidos de início, começo, novo, milagre, fundação, entre outros que a natalidade assume nos textos de Arendt. Essa é uma das poucas ocasiões em que o termo aparece tão próximo ao tema da natalidade em um texto. O momento em que ela trata de um modo mais conceitual do problema da *criação* é quando se ocupa da atividade da obra ou fabricação, no capítulo IV de *A condição humana* e também em *A vida do espírito/O querer*, quando aborda "o problema do novo".

29 Conferir o diálogo entre Adriana Cavarero e Judith Butler, "Condição humana contra 'natureza'" (CAVARERO; BUTLER, 2007, p. 647-662).

30 ARENDT, 1995, p. 17.

O nascimento participa da condição humana junto com as demais condições, mais permanentes ou emergentes. Nascer é uma das condições *mais gerais* da existência humana. A natalidade acompanha a existência humana no espaço de tempo *entre* o nascimento e a morte de alguém. Ao caracterizar a *vita activa*, Arendt relaciona e nomeia a natalidade, *contrapondo-a* à mortalidade e *vinculando-a* com três atividades que descreve fenomenologicamente, a saber: o *trabalho*, a *obra* ou *fabricação*, e a *ação*. Cada uma dessas atividades tem a sua condição específica – vida, mundanidade e pluralidade, respectivamente. E todas elas são, por assim dizer, "sobrecondicionadas" pela natalidade e pela mortalidade. Assim, a natalidade apresenta um aspecto de "condição mais geral da existência", junto com a mortalidade:

> As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. [...] Neste sentido, todas as atividades humanas possuem um elemento de iniciativa e, portanto, de natalidade.[31]

O termo "condição" reaparece para estabelecer uma diferença entre as atividades espirituais (*vita contemplativa*) e as atividades mundanas (*vita activa*). Neste outro âmbito da experiência humana, a força condicionante que opera em nossa existência e a sua relação com uma forma específica de transcendência tornam-se mais evidentes:

> Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, submetidos ao trabalho para viver, levados a fabricar para se sentirem casa no mundo e incitados a agir para encontrar seu lugar na sociedade de seus semelhantes –podem espiritualmente transcender a todas essas condições, mas só espiritualmente; jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento, em virtude dos quais estão aptos a explorar a realidade do mundo e a

31 ARENDT, 1995, p. 16-17 (modificada).

> sua própria realidade. [...] Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isso jamais possa alterar diretamente a realidade – como não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical entre pensar e fazer -, os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito. Em suma, dependem do desempenho aparentemente não lucrativo dessas empresas espirituais que não produzem resultados e "não nos dotam diretamente com o poder de agir" (Heidegger).[32]

Desse modo, podemos verificar que a noção de "condição" está mais claramente vinculada à *vita activa* do que à *vita contemplativa*. Arendt destaca, contudo, que a possibilidade de significar aquilo que vivemos depende da atividade espiritual. É a linguagem que nos proporciona os critérios e os sentidos que nos orientam no mundo. Ora, parece haver aqui uma tensão entre o âmbito "metafísico", linguagem operante na filosofia, e o âmbito "físico" sensorial da existência humana. Algo que, em parte, é solucionado pela autora por meio do exame da linguagem e seu caráter metafórico (entre outras funções). É que a metáfora estabelece uma ponte que reúne os mundos físico e metafísico na medida em que conservam uma referência à experiência sensorial, mesmo modificada pela linguagem. Uma solução para preservar as dimensões, denotativa e conotativa, da linguagem em relação à realidade. Como a ideia de "lugar" (*topos*) que orienta a descrição fenomenológica das atividades do trabalho, da obra ou fabricação e da ação, como que se pode perceber na citação a seguir:

> Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, a futilidade e a realização [...] o significado mais elementar das duas esferas

32 ARENDT, 1992, p. 56.

> indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência.[33]

É no sentido de "adquirir alguma forma" para existir que "cada atividade humana converge para sua localização adequada no mundo", segundo a tradição filosófica examinada por Arendt. Por adequada, entendemos aqui, levando em conta a perspectiva fenomenológica de Arendt, a identificação do nível de realidade (aparência/ocultação) que a tradição atribuiu a cada atividade, numa escala de muitos graus entre o público e o privado, o pessoal e o político. Por fim, cabe afirmar que nenhuma das condições, mais gerais ou específicas, da *vita activa* cumpre a função de explicar o que os homens *são*, e não têm, por isso, um sentido de "causa" dessas atividades ou de alguma "natureza" dos homens. Apenas expressam que a condição está junto com, dá forma, participa da *realidade* de uma certa atividade ou dos modos de existência de seres mundanos e fenomênicos. No debate contemporâneo, as filósofas Adriana Cavarero e Judith Butler dialogam sobre "condição" e "natureza" para pensar a questão sexo/gênero com referenciais não metafísicos (com Arendt e além de Arendt).

> O que importa é reconsiderar, com Arendt, o significado da vida política, aquilo que foi designado classicamente como *bios politikos*. A atividade política, conforme Arendt a descreve a partir de experiências políticas exemplares – seja por sua autenticidade, seja por sua intensa brevidade – ocorre no exercício conjunto da liberdade, pela convivência humana que ocorre em meio à fala de uns com os outros e na ação. O que é bem diferente da liberdade filosófica como a experiência solitária do pensador em diálogo consigo mesmo, caracterizada pelo seu anseio de transcendência dos condicionantes existenciais

33 ARENDT, 1995, p. 83-84.

> proporcionado pelo recurso dos significados, abertos na linguagem.[34]

5. Nascimento e morte, natalidade e mortalidade são designadas por Arendt como duas condições mais gerais da existência humana. Existencialmente falando, nascimento e morte são indicadores da temporalidade e da espacialidade humanas, modos de vir ao mundo e de ser do mundo, aparecendo, por um lado, como dele partir e deixar de ser outra vez, desaparecendo, entre os outros existentes. Nascimento e morte indicam a localização de uma vida, o lugar que um existente passa a ocupar ou deixa de ocupar no mundo entre os outros existentes. Um nascimento traz consigo o seu contexto, assim como nascer é temporalizar-se, ser do tempo enquanto um existente que busca encontrar o seu lugar mais adequado para "sentir-se em casa no mundo", segundo uma expressão arendtiana que indica que nós, os nascidos, chegamos ao mundo como seres novos e estranhos, estrangeiros e recém-chegados.

O nascimento, portanto, não é apenas o marco inicial de uma vida biológica na Terra: é o início de uma existência humana no mundo, uma existência que gradativamente se revela aos demais, assim como a si mesma. Nascemos entre os outros e dos outros, tanto os que nos antecederam quanto aqueles com quem convivemos ao longo da vida. Nascer é o modo de vir-a-ser do mundo, nele coexistir e conviver. Arendt recorda aquela máxima que, na experiência religiosa, é anunciada como uma boa nova: "Nasceu uma criança entre nós".[35] Todavia, na interpretação dessa autora, não se trata de um nascimento especial ou extraordinário de alguém predestinado, como um messias; antes, é o próprio nascimento, como um acontecimento contingente, que é sempre um evento extraordinário. Nesse sentido, cada criança que nasce é,

---

34 CAVARERO; BUTLER, 2007, p. 647-662.

35 ARENDT, 1995, p. 259.

ela mesma, única e especial, extraordinária. Pois sempre poderíamos não ter nascido; nascidos, poderíamos não viver o suficiente para existir; existindo, poderíamos não viver o suficiente para coexistir e agir com os outros. Existir é uma frágil e espantosa possibilidade, não uma necessidade.

Mais além do reconhecimento ou da celebração da esperança como um sentido da natalidade, importa destacar o vínculo da condição da natalidade com a condição de pluralidade, e com a própria vida como condição de possibilidade da existência humana. Assim, ao retomar duas expressões latinas e elogiando os romanos como, talvez, "o povo mais político que conhecemos", Arendt observa que "viver", no sentido político da existência humana, significa "estar entre os homens" (*inter homines esse*), do mesmo modo que "morrer" significa "deixar de estar entre os homens" (*inter homines esse desinere*).[36] Retemos aqui o que Arendt aponta desse sentido de pluralidade inseparável do nascimento de alguém, a indicação de sua localização como um recém-nascido *entre* os demais; uma existência compartilhada desde o seu início: coexistência.

A condição mortal da existência humana examinada por Arendt teve como resposta, nas origens da cultura ocidental, a busca de uma potencial imortalidade terrena: a fama imortal pela recordação de palavras e obras através das gerações futuras. Isso se difere da antiga busca filosófica pela experiência da eternidade. O filósofo, na leitura de Arendt, é aquele que, buscando cessar toda atividade mundana para realizar a contemplação, precisava estar só e aquietar-se para poder se aproximar das coisas eternas, inefáveis e indizíveis (*arrhéton / aneu logou*), por meio de uma experiência mental ou espiritual. Na medida em que a procura da eternidade envolvia silêncio e solidão, a personagem do filósofo ficou marcada pela sua retirada da convivência humana. Ao afastar-se da convivência humana, o filósofo *desaparecia* do

36 Ibid., p. 15.

convívio com os outros para ficar a sós consigo mesmo e aproximar-se o mais possível das coisas divinas. O que a experiência filosófica revelou, segundo Arendt, foi a presença de si mesmo, como uma companhia com a qual era possível dialogar em silêncio numa pluralidade interna (dois-em-um): assim o filósofo ganhou uma segunda vida, uma vida em que dependia exclusivamente de si para experimentar a contemplação – *bios theoretikos*.

A vida política – *bios politikos* – como os antigos gregos a conheciam, é o oposto disso. Essa forma de existência dependia integralmente da ação (*práxis*) e do discurso (*léxis*) entre os demais e por meio da qual se estabelecia um espaço propriamente público-político (*vita negotiosa* / *actuosa*). É nesse espaço de aparecimento de uns perante os outros que alguém pode manifestar a sua singularidade, a sua unicidade como pessoa. Maximizando o seu aparecimento entre os outros, cada um recebe essa segunda vida, um *bios politikos*, uma existência pública entre os seus iguais, mais além daquilo que era próprio de cada um, em sua existência particular e privada (suas idiossincrasias). A experiência pública antiga, grega e romana, em seu empreendimento de grandes feitos e belos discurso – como um modo de vida livre em busca da imortalidade terrena por meio da recordação através das gerações – nos legou algumas características originárias da política. A exposição pública revelava alguém aos seus próximos, na medida em que este respondia por suas palavras e atos à pergunta: “*Quem* és?” Desse modo, esse alguém tornava-se sujeito ao juízo alheio sobre o que dizia e fazia. E o juízo seria mais decisivo na medida em que fosse proferido pelos espectadores de seus feitos do que pelos companheiros de suas ações, posto que os espectadores, mais do que os agentes, propagavam a fama e a memória dos feitos.

Entretanto, na interpretação de Arendt, a tradição filosófica que se formou em torno das coisas eternas considerou a morte, mais do que o nascimento, a via privilegiada para aproximar o

humano do divino. A bela morte, que, nas antigas sociedades de preparação e realização da guerra, era como um passaporte para a imortalidade terrena, transubstanciava a existência mortal em existência heroica no verso de um poeta, preservando assim a sua existência: seu nascimento, seu nome próprio, seus feitos e o juízo de valor sobre a sua biografia. Por vezes, a condição *mortal* foi transcendida pela imortalidade que o poeta conferiu a alguém em seus versos, tornando-o exemplar; noutras vezes, a fama imortal de alguém honrado pelos poetas contadores de histórias (Homero, Hesíodo etc.) não alcança apenas os vencedores, mas estende-se até aqueles que foram vencidos.

Segundo Arendt, a experiência política não consegue se estabelecer com propriedade na meditação filosófica posterior ao período arcaico, embora aponte algumas exceções. Concordando ou não com essas teses, cabe observar que a crítica de Arendt à tradição de pensamento *filosófico* político que herdamos não buscou cultivar as categorias adequadas para pensar tais experiências a partir de si mesmas, como fizeram inicialmente os poetas historiadores, mas cedeu à gravidade dos acontecimentos, que os filósofos reduziram ao que sabem fazer: pensar os imperativos e as necessidades universais por cima de qualquer especificidade ontológica regional (como diria Husserl). Isso ocorreu, segundo Arendt, desde que Platão estabeleceu uma medida não humana ou não mundana para a política, advinda da contemplação, e não mais da observação dos acontecimentos. O filósofo, sempre ocupado com as coisas eternas e divinas (leia-se de um modo laico: *necessárias*), interessa-se muito mais pela morte e pelo além da vida e do mundo do que pela política como uma atividade mundana e plural, na qual a “aleatoriedade”, a “acidentalidade” e a lamentável “contingência” da experiência tornaram-se simplesmente incompreensíveis para a filosofia. É nesse sentido que Arendt radicaliza sua reflexão sobre o nascimento como uma condição da existência humana e a estabelece como “a” categoria central da política, em contraposição

à metafísica: nada mais contingente, aleatório e singular do que nascer...

Quanto mais os critérios filosóficos de perfeição e de beleza foram tomados do âmbito da eternidade além do mundo para julgar o que é mundano, quanto mais o filósofo, em seu mudo espanto, desqualificou e excluiu o esforço do poeta em nomear o espetáculo humano que tantos assistiram, menos dignidade foi atribuída aos eventos em uma escala humana. Foi-se perdendo a singularidade e a unicidade de cada *quem* num oceano de imperativos cada vez mais furiosos e revoltos com a condição humana, em geral, e com a diversidade e a contingência da experiência política, em particular. Cada vez menos interessado na pluralidade humana e na existência singular de cada um na convivência entre os demais, o filósofo dedicou-se com mais afinco em garantir a sua própria singularidade *filosófica*.

6. Para Arendt, o nascimento e a morte de seres humanos não são redutíveis ao grande evento da natureza que compartilhamos com outras espécies. É certo que a vida dos indivíduos de diversas espécies que habitam o planeta Terra, entre elas, a espécie humana, é marcada por ciclos e ritmos recorrentes, determinados pela necessidade da própria sobrevivência dos indivíduos e sua espécie. A vida biológica, mesmo a humana, é atividade contínua, metabolismo dos seres na natureza, reprodução de necessidades vitais dos indivíduos e reprodução da própria vida da espécie, como uma repetição fechada sobre si mesma, ou imanência entre uma geração e outra. Geração, nascimento, crescimento, declínio e morte são processos desse ciclo interminável sempre recorrente, da própria vida biológica, cuja principal característica é a sua *fertilidade*.

A vida é considerada em dois sentidos amplos e distintos, a partir da tradição filosófica retomada por Arendt: a) como a vida da *espécie* (*zoe*), e seus indivíduos como seres orgânicos dependentes de seu metabolismo com a natureza, marcados pela *necessidade*, em constante movimento e esforço (*ergon*)

demandado pela sobrevivência; e b) a vida humana singular, sobre a qual se pode contar uma história, biografia (*bios*); ou modos de vida (*bioi*) possíveis, caracterizados pela liberdade, em um mundo onde os seres viventes podem propriamente existir, isto é, serem propriamente humanos – como se lê em *A condição humana*. A vida humana, como o que acontece entre o nascimento e a morte de cada um nesta Terra; e a existência humana, como o que acontece entre os seres humanos, são eventos que delimitam e situam a nossa permanência no mundo. O nascimento e a morte estabelecem a trajetória do movimento de um ser vivente. Natalidade e mortalidade instauram uma existência a partir da vida biológica, inaugurando um tempo existencial em que passado, presente e futuro se articulam na existência de alguém. O existente humano é, ele mesmo, *un plus*, um excedente em relação ao ser vivente, posto que a sua existência é movimento de transcendência a partir do ciclo vital.

A distinção entre vida em geral e a vida humana em particular – a sua diferença antropológica – estabelece uma posição entre o que é comum entre a espécie humana e as outras espécies. Mas também identifica e marca uma diferença dentro da própria humanidade, que, num sentido clássico, considerava o "inumano", ou o não humano, a partir de uma diferença *específica* (razão, fala, liberdade, obra) como um critério que, de um modo muito preciso, classifica e separa os humanos, uns dos outros. Como já assinalamos, Arendt assume que a sua reflexão sobre a *vita activa* foi feita a partir de uma contraposição clássica entre a *vita activa* e a *vida contemplativa*. E que foi a partir da contemplação que os filósofos estabeleceram a diferença humana como sinônimo de "espírito", algo muito específico da atividade de pensar, mais do que de "alma", o atributo da sensibilidade que participa, em níveis variados, de tudo o que vive.

Reconhecendo que toda a vida propriamente humana, filosófica ou não, ergue-se a partir de um estrato vital para distinguir-se do ciclo das espécies, Arendt afirma que "o

nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais".[37] Há um mundo no qual nascemos, crescemos e morremos. O mundo é, simultaneamente, o artifício mais permanente da obra humana e o entorno de relações humanas que o constitui, preserva e renova. É no mundo, artefato e entorno construído e preservado por gerações anteriores, onde propriamente nascem os seres que se tornam humanos. O trabalho (*labor*) garante a manutenção imediata da vida no metabolismo com a natureza; é o modo de produção e consumo de subsistência dos seres vivos. A fabricação ou a obra (*work*) de bens mais duráveis proporciona uma certa durabilidade ao mundo, que transcende os seus próprios construtores.

É neste mundo, entendido como um artifício humano e teia de relacionamentos entre os humanos, onde se pode anunciar aquela sentença: "Nasceu uma criança entre nós". Nascer é, primeiramente, aparecer para outro alguém no mundo. É neste mundo que o nascimento e a morte podem receber sua significação como eventos: "Somente quando ingressam no mundo feito pelo homem podem os processos da natureza ser descritos como crescimento e declínio".[38] Assim como os produtos feitos pelas mãos humanas a partir da natureza, também aquelas ocorrências "naturais", como o nascer e o morrer, são intencionalmente deslocados de seu ambiente vital e se manifestam, aparecendo entre seres mundanos.

Natureza e mundo são distintos, mas relacionam-se intimamente no caso da existência humana, mais especialmente no caso do trabalho (*labor*), no qual as descrições arendtianas nos colocam em uma estranha suspensão daquilo que pensávamos saber acerca dessa atividade. O trabalho é tratado por Arendt como uma atividade limítrofe (por mais sofisticada que possa ter se tornado em nosso mundo), uma zona de fronteira entre o reino

---

37 ARENDT, 1995, p. 108.

38 ARENDT, 1995, p. 109.

animal e o reino humano. Aqui destacamos apenas alguns aspectos de um tema que recebe um tratamento tão cuidadoso quanto não convencional, ao longo de *A condição humana*,[39] sendo retomado em outro modo compreensivo em *A vida do espírito*,[40] no qual a autora aproxima a característica da recorrência e de esforço físico ao próprio trabalho interminável e sempre circular do próprio pensamento filosófico...

Homens e mulheres elaboram milenarmente a sua subsistência, pelo esforço e fadiga recorrentes para atender às suas necessidades vitais – historicamente, alguns homens e algumas mulheres trabalham para a subsistência de outros homens e mulheres apenas para garantir a sua própria sobrevivência. Os produtos do trabalho são perecíveis; seu destino é o consumo. O trabalho "não produz outra coisa senão a vida", diz Arendt. É o eterno retorno da subsistência. Nessa dimensão da realidade, os humanos vivem a condição de *animal laborans*, que é o modo como Arendt lê Marx, a partir de sua compreensão do homem como um ser econômico, destinado ao trabalho e à produção e reprodução da vida. Para Arendt, a localização dessa atividade na esfera privada da vida priva-a justamente da visibilidade e da audibilidade característica da ação, assim como da pluralidade básica para uma existência propriamente humana. O trabalho não necessita da exposição pública para existir como atividade. Pelo trabalho, o ciclo do metabolismo com a natureza não exige a exposição de si mesmo, nem de linguagem; pode ser atividade silenciosa e solitária, pois sua função e sua finalidade não são alteradas. O processo fundamental do trabalho é metabólico, invisível, ocorre dentro do corpo, de modo a ocultar a própria experiência do indivíduo com o seu corpo:

---

39 ARENDT, 1995, capítulo III. Para uma análise do tema do trabalho em Arendt e a sua crítica a Marx, conferir o estudo de Eugênia Sales Wagner, *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho* (São Paulo: Ateliê Editorial, 2000).

40 ARENDT, 1992, *O pensar*, especialmente as p. 92-95 e p. 143-145.

> Nada é menos comum e menos comunicável – e portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu trabalho e consumo. Por isto, nada expele o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração esta forçada ao homem na escravidão ou na condição extrema de uma dor insuportável.[41]

7. O que Arendt chama de "mundo" é constituído pelos produtos do engenho e da habilidade humanas e daquelas relações humanas de compartilhamento do uso e da troca de *habitats* e objetos produzidos que demarcam um espaço que separa e reúne, ao mesmo tempo, os seres humanos. O mundo, obra e lar dos seres humanos, é o lugar no qual transcorre a vida de cada um de nós, entre o nascimento e a morte:

> O mundo, o lar feito pelo homem, construído na Terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na Terra.[42]

A característica do mundo e das coisas que o compõem é a sua tangibilidade e duração, sua maior estabilidade e permanência em relação à vida subjetiva dos seres humanos, o que confere "objetividade" à existência mundana. "Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade".[43] Este nosso mundo, feito de coisas, é "o lar não mortal de seres mortais".[44] Mundo e existência humana estão

---

41 ARENDT, 1995, p. 124.

42 ARENDT, 1995, p. 147.

43 Ibid., p. 150.

44 Ibid., p. 181.

correlacionados, intercondicionados, sobrecondicionados. O mundo é um mundo humano, propriamente, e não um amontoado de coisas, na medida em que é uma condição da própria existência humana:

> A objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas, um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana.[45]

A "mundanidade do mundo" corresponde ao seu caráter objetivo, reificável e distinto de qualquer outro ambiente natural. A obra humana (*work*), enquanto produto da fabricação, distingue-se tanto do trabalho (*labor*) quanto da ação (*action*). A distinção pode ser verificada por meio da sua finalidade (uso), do seu processo de produção (atividade fabricante), de sua existência no mundo entre outros objetos (lugar) e da permanência de um artefato no tempo (duração). É característica da atividade fabril ter um começo e um fim, definidos e previsíveis. Em seu sentido temporal, a obra humana também se distingue do trabalho e da ação. "O trabalho, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. E a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível".[46] Somente a fabricação tem um começo e um fim definidos, daí sua característica de *previsibilidade*.

Como um "construtor do mundo", o ser humano é *homo faber,* "fabricante de coisas" úteis e duráveis, o que implica transformar a natureza. De fato, Arendt distingue duas classes de objetos feitos pelo ser humano: (a) as coisas úteis, manuseáveis, utilizáveis, e os próprios instrumentos e máquinas fabricados para

---

45 Ibid., p. 17.

46 Ibid., p. 156.

produzir outras coisas; (b) as “coisas do pensamento”, nas quais a obra de arte é o objeto por excelência, embora “inútil” do ponto de vista das “coisas úteis”. Ambas as coisas têm em comum a característica da reificação, que confere uma solidez aos objetos produzidos. No caso das coisas úteis, o que é reificado foi retirado da própria natureza, transformado em materiais, e dotado de uma forma nova, a partir de um modelo que orienta cognitivamente a produção do objeto que visa a uma finalidade, seja a sua apreciação, seja o seu uso ou a sua troca.

No caso das “coisas-pensamento”, a transformação decorre da natureza subjetiva, do ser para o mundo, posto que o pensamento, em sua relação com os afetos, “transcende e transfere para o mundo algo muito intenso e veemente que estava aprisionado no ser”, [47] por meio de comunicação. Essa transformação, que ocorre na obra de arte, a partir da subjetividade humana – seja a “dor muda e inarticulada” ou outro sentimento que habita “as trevas do coração humano” – corresponde ao que Arendt chama de transfiguração: “É transfiguração, verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza pudesse ser invertido”.[48]

O pensamento, por si mesmo intangível, é entretanto comunicável; por meio do pensamento, é realizada uma parte importante do processo de transformação da subjetividade humana, das sensações e dos sentimentos em linguagem, por obra do artista. Essa transfiguração, todavia, ainda envolve outra parte do processo: a sua materialização, sua reificação, “sem a qual nenhum pensamento pode tornar-se coisa tangível”. O processo de transformação de uma coisa em outra, na produção de uma obra, tem um preço: “O preço é a própria vida: é sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver.” Mas, à semelhança da transfiguração operada pelo processo que a fez existir

47 Ibid., p. 181-182.

48 Ibid., p. 182.

originalmente onde, por assim dizer, "o curso da natureza foi invertido", aquele pensamento reificado em um suporte material "morto" pode voltar a viver outra vez: "Quando a letra morta entra novamente em contato com uma vida disposta a ressuscitá-la, ainda que a ressurreição tenha em comum com todas as coisas vivas o fato de que ela, também, tornará a morrer".[49]

A ideia de que a capacidade humana produtiva (*poiesis*) tem a mesma força da natureza, mas atua na direção inversa, é uma analogia da força criativa do homem com as forças da natureza. A transfiguração e a metamorfose – termos que indicam a ultrapassagem de uma figura, forma, ou aparência – implicam a fabricação intencional de outra figura, forma ou aparência: uma obra. Essa produção difere em grau, intenção e finalidade do processo de transformação metabólico que ocorre organicamente pela atividade do trabalho (*labor*). É que a fabricação envolve sempre uma relação entre meios e fins, bem como a durabilidade de objetos que subsistem à atividade que o produziu, ou seja, a sua reificação.

Destaque-se que esse processo envolve a destruição de uma forma para a geração de outra, a morte de um processo vital, para a criação de outra coisa. "Este elemento de violação e violência está presente em todo processo de fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza".[50] Não só da natureza: também a obra feita pelo homem, enquanto tem uma forma material, pode ser destruída, e não simplesmente se desgastar. A destruição antecede e pode suceder a toda criação humana.

Na experiência do *homo faber* – " construtor do mundo e fabricante de coisas" –, o processo criativo é uma atividade solitária, um projeto demiúrgico, no qual quem atua é uma espécie de Prometeu, homem de gênio, um mestre. A obra é concebida por

49 Ibid., p. 182 para todas as citações deste parágrafo.

50 ARENDT, 1995, p. 152.

um Único autor, que comanda aqueles que porventura venham a participar de seu projeto, na condição de auxiliar ou aprendiz. “Só o *homo faber* se comporta como amo e senhor de toda terra”, diz Arendt, “porque é senhor de si mesmo e de seus atos”.[51] O que se manifesta no *homo faber* em sua atividade produtiva é a liberdade da vontade, não a espontaneidade de um começo, mas a soberania de um criador que também pode ser um destruidor:

> Isto não se aplica nem ao trabalho, onde os homens permanecem sujeitos à necessidade de sua vida, nem à ação, onde permanecem na dependência de seus semelhantes. Sozinho com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e sozinho novamente ante a obra de suas mãos, ele é livre para destruir.[52]

Enquanto a violência é definida, nesse contexto, como “a mais elementar sensação da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples trabalho”,[53] a criatividade humana é definida pelo mito de Prometeu, que rouba o fogo dos deuses para servir aos homens. Violência e criação participam de toda atividade fabricante. A criação – isto é, a capacidade de conceber uma imagem orientadora do que se pretende alcançar ao final do processo e que funciona como modelo orientador da transformação de uma coisa dada, em outra –, assim como a violência, empregada para realizar essa transformação, são características do processo da fabricação do mundo.

Considerada como um *processo*, a fabricação é presidida por uma ideia previamente concebida na mente humana, e ocorre por meio da atividade que, utilizando ferramentas e instrumentos, visa a transformar uma coisa em outra, previamente concebida como ideia. “Fabricar” é uma atividade que envolve um processo regido

51 Ibid., p. 156.

52 ARENDT, “Trabalho, obra, ação”, 2006b, p. 186.

53 ARENDT, 1995, p. 153 (modificada).

por meios e fins determinados, orientado por um modelo segundo o qual um objeto é produzido. Para sua realização mundana, entretanto, o modelo depende de meios, modos e recursos para efetivar uma obra que venha a participar, de um modo tangível, do mundo. Meios e fins são as categorias que orientam a fabricação.

O processo de produção, que "desaparece" no produto, é um processo relativamente oculto do mundo, na medida em que ocorre de modo privado; de todo modo, interessa e envolve apenas quem está concebendo e produzindo algo que, depois de pronto, se destina ao mundo e pode participar dele. Espacialmente, o processo de fabricação pode ocultar-se como uma atividade privada, mas o produto precisa ser exibido para existir, propriamente, como um objeto, posto que depende da recepção de muitos para ser não apenas usado, mas também para existir humanamente. Na antiguidade grega, esse lugar era a *ágora*; na Idade Média, os bairros comerciais e artesanais. Nesses espaços de exposição dos objetos produzidos, o interesse pelos produtos estabelece um intercâmbio entre os produtores e os apreciadores de suas obras, constituindo-se um "mercado de trocas". Esse espaço, público, no qual ocorrem várias formas de intercâmbio entre as pessoas, não é ainda um espaço político, uma relação direta entre as pessoas; mas é o lugar em que se estabelece a publicidade – não apenas dos objetos, mas da pluralidade humana, uma condição para que a ação política possa vir a ocorrer.

> Tudo o que existe aparece necessariamente, e nada pode aparecer sem ter uma forma própria; portanto, não existe de fato alguma coisa que, de certo modo, não transcenda o seu uso funcional; e esta transcendência, sua beleza ou feiura, corresponde ao seu aparecimento público.[54]

A exibição de objetos, sua publicidade, constitui um nível importante da realidade humana, a "realidade do mundo", objetiva

54 ARENDT, 1995, p. 186.

e intersubjetiva, em contraposição à "realidade da vida", sempre subjetiva, porque experimentada apenas por cada um. A realidade do mundo, como um espaço constituído no intercâmbio entre as pessoas, e mediado pelas coisas que nele circulam, refere-se à aparência compartilhada: "Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade".[55]

Isto se aplica tanto aos objetos quanto às pessoas. O nascimento, enquanto um aparecimento físico original de um ente no mundo, inaugura a existência mundana do ser humano na forma de um recém-nascido. Por outro lado, a condição de mundanidade, inter-relacionada com as demais condições da vida, da Terra e da pluralidade, também é afetada pela natalidade e mortalidade. É que a fabricação, do mesmo modo que as demais atividades que compõem a *vita activa*, contém um elemento de natalidade, aquela iniciativa humana que se manifesta em tudo aquilo que fazemos. Essa é uma chave para pensar os desenvolvimentos técnico-científicos da humanidade.

8. Detenhamo-nos um pouco mais naquele aspecto violento envolvido na atividade da fabricação, regida pelo processo *meios e fins*, com vistas a um resultado objetivo, sublinhado por Arendt. Trata-se de examinar em que medida a natalidade e a criação se relacionam e em que medida a criação humana implica violência. Pois, tratando-se do nascimento, não é gratuito que utilizemos a palavra "reprodução" e que possamos aproximá-la das análises arendtianas do trabalho (*labor*), assim como usamos a palavra "procriação", que entendemos estar mais próxima das análises arendtianas da fabricação ou obra (*work*).

Esse é um aspecto difícil de ser determinado com precisão, pois envolve a dupla consideração da natalidade como categoria existencial e política nas diversas atividades humanas, assim como

55 ARENDT, 1995, p. 59.

a compreensão do nascimento como um evento ôntico, tradicionalmente compreendido como a culminância de um processo de procriação, ou reprodução humana. Por um lado, temos o caráter de transfiguração operado no processo fabricante, produtivo (*poiesis*) e a orientação desse processo por um modelo abstrato que prevê a aparência final de um produto; do mesmo modo, a possibilidade sempre aberta de destruí-lo. Sendo criadores nesse sentido específico, somos também potenciais destruidores de formas já existentes ou mesmo daquelas por criadas por nós. Haveria, então, algum aspecto da *natalidade* na criação? Estaria a natalidade desse modo também envolvida diretamente com a violência?

A referência agostiniana utilizada por Arendt em diversos textos é, repetindo, "*o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia*". A criação humana, segundo a interpretação medieval, é uma *cocriação* a partir de alguma coisa já dada, e não uma a criação *ex nihilo* ou *ab ovo*, uma característica das modernas "filosofias da criatividade", nas quais o homem aparece como um "criador de si". O ser humano, num sentido religioso, é *pró-criador*, é um demiurgo mediador entre um deus e os homens, e não o próprio Deus. Somente os deuses – ou um Deus – podem criar algo do nada; o ser humano é *iniciador* de algo novo a partir da criação divina. O mito bíblico da criação divina a partir de nada mais que "Sua Própria Vontade" não é a narrativa de uma criação violenta que transfigura o que já existia, a partir de algo anterior ao ato; é uma criação a partir do nada, de coisa nenhuma. Trata-se de uma criação em que o verbo, a palavra e o ser coincidem no ato de criar: "*Deus disse: 'Haja luz' e houve luz... Deus disse: 'Haja um firmamento'... e assim se fez*" (Gênesis 1:3, 1:4). O elemento da vontade de um criador, que tudo submete ao seu propósito e domínio instrumental no domínio da fabricação, permite trazer coisas boas e belas ao mundo, mas também pode destruí-las. Quando se estende a outros âmbitos que não o da fabricação, pode produzir horrores; quando o *homo faber* torna-se

o senhor da política, gera um desastre sem precedentes. O que é catastrófico na transferência da experiência criativa para a política – cujos exemplos podem ser tanto as utopias políticas, como as experiências totalitárias – é que também são transferidos os demais aspectos da fabricação; a pluralidade é ameaçada diante de *um* criador humano, e a instrumentalidade do *homo faber* passa a dominar todo o âmbito público, reduzindo tudo o que é feito a uma finalidade extrínseca ao próprio processo produtivo.

Por outro lado, reciprocamente, as características da ação e da publicidade, quando deslocadas da política para a atividade da fabricação, introduzem imprevisibilidade e irreversibilidade, como se pode perceber nas análises de Arendt sobre o projeto técnico-científico moderno. Essa reserva em relação ao sentido da *criação*, como *um* aspecto da natalidade presente na atividade da fabricação, diz respeito ao elemento de *violência* inerente à produção como transfiguração de formas, bem como à expansão da atividade do *homo faber* para outros domínios que não o espaço circunscrito de seu domínio antes da era moderna. Arendt identifica, nessa expansão da atividade produtiva aos âmbitos das demais atividades humanas, um elemento potencialmente perigoso para a própria vida. No momento em que novas fontes de energia foram descobertas e canalizadas para o mundo humano, tornamo-nos capazes de "'criar', por assim dizer, isto é, a desencadear processos naturais novos que jamais teriam ocorrido sem nós".[56]

O sentido de criação e criatividade humana pode ser parcialmente associado às novas condicionantes que interagem com a condição humana, mas em uma dinâmica que não a ultrapassa nem mesmo no sentido biológico da ideia de origem de onde sempre surgimos (nascemos) de outro alguém. Quaisquer transformações, transfigurações e metamorfoses que a fabricação possa operar no mundo e, desse modo, sobrecondicionar a existência humana não alteram o próprio fato da condição

56 ARENDT, 1995, p. 117.

humana, em seu sentido mais geral de natalidade e mortalidade. A própria natalidade (e a mortalidade), nesse sentido, participa das criações humanas e as condicionam; elas manifestam aquele "princípio" do começo que os homens são, quando produzem alguma coisa por sua própria iniciativa.

As criações humanas, seus desenvolvimentos produtivos e técnicos, certamente mudam a face do mundo, sua aparência e, desse modo, passam a fazer parte da condição humana. Entendemos que as conotações de início, começo e novidade prevalecem sobre a criação, e não o inverso, como ocorre nas "filosofias da criatividade" às quais Arendt se refere. Ela diz explicitamente (com Agostinho) que a natalidade equivale à liberdade dos começos de um ser inicial, um iniciante "*que não deve sua existência a si mesmo*". Isto é, qualquer que seja o potencial humano para a criação, ele não ultrapassa as demais condicionantes da existência humana, entre elas, a natalidade e a mortalidade. Arendt identifica a força dessa ideia do homem "recriando-se a si mesmo" na "tradição de pensamento de Hegel e Marx; é a própria base de todo humanismo esquerdista", no qual ela inclui o existencialismo de Jean-Paul Sartre:

> Ainda que se possa argumentar que todos os conceitos de homem criando a si mesmo possuem em comum uma revolta contra a própria fatualidade da condição humana, nada é mais óbvio que o homem, seja como membro da espécie ou como indivíduo, não deve sua existência a si mesmo.[57]

Decorre daí, provavelmente, a sua crítica ao moderno *pathos* do novo, a paixão pela novidade que marca a era moderna, que vai considerar como suprema novidade o que os homens são capazes de produzir e fazer mais do que o que eles são; não apenas suas ferramentas e objetos, mas as novas tecnologias do

57 ARENDT, "Da violência". In: *Crises da república*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 101.

comportamento, nas quais as próprias relações sociais e políticas passaram a ser estabelecidas, no mundo moderno, como um imenso processo produtivo (meios e fins) e onde o problema todo é reduzido à administração do cálculo das previsibilidades do comportamento humano. O que é novo, então, deixa de ser um acontecimento e passa a ser produzido intencionalmente, em todas as esferas da existência; e é nesse sentido que essa paixão transforma "o novo" em um valor objetivo em nossa época, assim como um critério para o consumo.

A concepção arendtiana do novo como algo autêntico, espontâneo, indisponível, entretanto, confronta essa versão moderna do *pathos* do novo, em seu afã pela novidade. O novo é imprevisível e, portanto, não pode ser concebido antecipadamente como um modelo a ser seguido ou um cálculo de probabilidades a ser realizado. O que é novo acontece, não é produzido intencionalmente. A impetuosidade, a desmedida, o orgulho – *hybris* – que alimenta a paixão moderna pelo novo, em seu desejo de domínio e controle sobre tudo que possa aparecer na realidade, expande, para dentro da natureza, aquele poder inerente à capacidade humana de iniciar algo novo. Cresce, então, aquele elemento de *violência* e *destruição* que acompanha toda a criação, entendida como transfiguração ou transformação de algo prévio em outra coisa, como um artefato imaginado e produzido, e mesmo como um fenômeno natural de destruição ou extinção. As potências tecnológicas ou científicas humanas parecem, nesse sentido, rivalizar com as forças naturais e, nesse sentido, é como se pretendessem recriar a natureza segundo um planejamento e uma execução produtiva, e, com isso, ultrapassar a própria condição humana.

"Criar" não aparece diretamente ligado ao "nascer", como uma de suas conotações e em nenhum lugar de seus textos Arendt diz que a criação seja equivalente ao nascimento. *Nascer* de algo ou de alguém não implica necessariamente a morte ou destruição desse algo ou alguém, enquanto *criar* – pelo menos nas modernas

“filosofias da criatividade” e suas implicações políticas – requer, e até mesmo glorifica, a morte e a destruição de algo ou de alguém para sua consumação, justificando a violência.[58] O nascimento, por outro lado, é o avesso da criação – ou pelo menos, um princípio radicalmente distinto dela, recordando Agostinho.

Por isso, entendemos ser necessária certa parcimônia ao relacionar natalidade e criação, renascer e recriar, novidade e criatividade, especialmente na dimensão política, na qual não se equivalem nem se equiparam; esse caminho não parece ser o mais promissor para compreender o nascimento, em Arendt, nem para entender a sua insistência em distinguir a ação da fabricação, a liberdade, da soberania, ou a política da violência.

É Zambrano, e não Arendt, quem opera desde uma “filosofia da criatividade”, na qual a compreensão do ser humano como um ser nascente e capaz de renascer sucessivamente na vida, engendrando-se continuamente, é uma atividade criadora e produtiva de si mesmo. Ou seja, é possível pensar de outro modo o nascimento, no qual nascer e criar possam ser apresentados como atividades *poiéticas*, autoprodutivas, como faz Zambrano, relativizando aquele aspecto de violência destacado por Arendt, mas acentuando o caráter de dinâmica, movimento e trânsitos de formas.

O que podemos pensar sobre o nascimento ôntico em nossa era, com Arendt, é algo que ela apenas vislumbrou quando escreveu seu prólogo ao livro A condição humana. Trata-se do tremendo avanço das tecnologias de reprodução humana assistida em escala industrial, assim como a visibilidade que a vida pré-natal adquiriu por meio de novas tecnologias diagnósticas, junto com toda a produção espetacular dos partos, na qual um nascimento ganha uma escala inédita de aparência virtual, projetando-se muito mais além daqueles que porventura possam lhe assistir presencialmente.

58 ARENDT, “Da violência”, p. 100, 102, 103, 107.

9. Relacionando mundo e nascimento como condições da existência humana, podemos inferir que o mundo é a condição para que o nascimento apareça como um evento humano, e não uma "simples" ocorrência da natureza. Por outro lado, o nascimento é um evento que traz consigo a promessa de renovação do mundo pelo fluxo constante de seres aí recém-chegados. Não tratamos ainda da ação, o grau máximo de manifestação da natalidade, o que faremos a seguir. Mas é preciso levar em conta o que acontece entre o nascimento físico original de um indivíduo e a ação que ocorre entre as pessoas já adultas. Há um intervalo de tempo e um fenômeno importante que ocorre após o nascimento: o crescimento e a educação das crianças, igualmente marcados pela contingência e pela imprevisibilidade. Cabe então se deter um pouco mais na relação entre adultos e crianças, como dois aspectos importantes do devir humano na antropologia existencial de Arendt.

A educação não é descrita como uma atividade em *A condição humana*; porém, entendemos que, junto com o trabalho, a fabricação e a ação – e mesmo por meio delas –, a educação é uma tarefa incontornável para que a vida individual torne-se existência humana, "na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta".[59] Mas, no ensaio *A crise na educação*, Arendt afirma precisamente que "a essência da educação é a natalidade".[60]

As crianças são, justamente, a expressão original do fato do nascimento, isto é, "o fato de que seres nascem para o mundo" e ainda, em outras palavras, "o fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado

59 ARENDT, 1995, p. 17.

60 ARENDT, 1997, p. 223.

mediante o nascimento".[61] Na medida em que as crianças são iniciantes humanos, *novos* seres no mundo, estão crescendo em um mundo que já estava aí quando nasceram; em relação a elas, o mundo é sempre velho. Elas necessitam de proteção e cuidado para o seu crescimento vital e de educação para o desenvolvimento de suas aptidões. Essa etapa do crescimento humano, a formação familiar e escolar dos pequenos, corresponde à natalidade como uma tarefa existencial pré-política, pois a proteção e o cuidado dispensado às crianças são um empreendimento temporal que se encerra na sua "maioridade" com o término da educação escolar obrigatória em nossa sociedade. Arendt destaca que o limite entre a infância e a vida adulta pode variar ao longo da história e no interior das diversas sociedades humanas, mas em todas elas esse limite é estabelecido.

É de responsabilidade dos adultos a tarefa de cuidar e educar no período de tempo em que as crianças ainda não cuidam de si. Se os familiares são responsáveis pelo bem-estar e crescimento das crianças, os profissionais da saúde e educação são responsáveis pelo livre desenvolvimento de qualidades e talentos pessoais de seus estudantes, na medida em que cada um é singular, e não apenas um "forasteiro" no mundo, mas alguém que jamais esteve aí antes. Por isso, "na medida em que a criança não tem familiaridade com o mundo, deve-se introduzi-la aos poucos a ele; na medida em que ela é nova, deve-se cuidar para que chegue à fruição em relação ao mundo como ele é".[62] Agora bem, a responsabilidade dos adultos em relação às crianças é radicalizada por Arendt, de dois modos: em sua condição de adulto entre outros adultos, coletivamente responsáveis pelo próprio mundo; e a sua responsabilidade como adulto em relação às crianças, sejam elas seus filhos ou seus estudantes.

---

61 ARENDT, 1997, p. 223 (destaque no texto da autora) e p. 247.

62 Ibid., p. 239. (modificado)

> Esta responsabilidade não é imposta arbitrariamente aos educadores; ela está implícita no fato de que os jovens são introduzidos por adultos em um mundo de contínua mudança. Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte de sua educação.[63]

A responsabilidade de educar não pode ser atribuída à ciência específica da pedagogia, do mesmo modo que a atividade de pensar é irredutível aos profissionais da filosofia, na medida em que a "nossa atitude face ao fato da natalidade" não pode ser delegada aos especialistas nessas questões. A educação, tarefa humana, diz respeito a todos nós, parentes, especialistas ou não, e se refere a quem se ocupa com as crianças; é uma atividade que exige decisão, individual e conjunta, exigindo tanto o nosso amor pelo mundo (*amor mundi*) quanto o nosso amor pelas crianças como seres novos em crescimento, como seres existentes. É por isso que Arendt afirma a necessidade de decidir, e essa decisão diz que

> se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos e, tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum.[64]

As crianças crescem e, se a educação for cumprida com a responsabilidade reivindicada por Arendt, os adultos estarão em condições de agir. Em condições, não constrangidos por um imperativo heterônomo, na medida em que se trata de uma decisão. Mas o que significa *agir*, para Arendt?

---

63 Ibid., p. 239.

64 ARENDT, 1997, p. 247. Sobre esse tema, conferir o estudo de Vanessa Sievers de Almeida, *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo* (2011).

> Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar a iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, 'começar', 'ser o primeiro' e, em alguns casos, 'governar'), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir.[65]

Agir, no sentido arendtiano, corresponde a um *segundo* nascimento:

> É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos o fato original e singular de nosso nascimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem se rege pela utilidade, como a fabricação. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo por nossa iniciativa.[66]

A natalidade está expressa politicamente nesse segundo nascimento, no qual pode ocorrer, ou não, a confirmação da promessa do primeiro nascimento de cada um de nós. A condição da natalidade está enraizada em nós por nascimento; daí o "ímpeto" próprio e único de cada um ao responder àquelas oportunidades que o mundo abre para nós. E o mais importante: a presença dos outros que estimula, mas não pode substituir a ação ou a palavra de cada um. A exemplaridade da ação dos outros pode despertar a nossa iniciativa, mas não pode nos coagir a imitá-los, senão pelo constrangimento de um comportamento social. É próprio do comportamento, mas não da ação, fazer *como* os outros, imitá-los. E nada mais distante da ação, em sua inerente

---

65 ARENDT, 1995, p. 190.

66 ARENDT, 1995, p. 189-190.

imprevisibilidade, do que o comportamento habitual, o treino social, previsível e padronizado.

O ímpeto de aparecer entre os outros no espaço público, por meio de palavras e atos, "começando algo por nossa iniciativa", é a manifestação da liberdade humana, uma liberdade política. Para Arendt, agir e ser livre *coincidem* no tempo da convivência política na esfera pública por eles constituída. Somos livres enquanto agimos, pois a liberdade se realiza na ação. Há uma conexão entre liberdade, ação e pluralidade, isto é, o fato de que a liberdade só se manifesta na ação conjunta, inter-humana, exteriorizada. Liberdade e natalidade são politicamente equivalentes.

Entretanto, há uma distinção entre a "suprema capacidade do homem" e a realização da natalidade como liberdade na ação, de modo similar ao que ocorre entre a potência e o ato. A liberdade não existe, propriamente, se não através da ação, que a manifesta. Cabe, então, perguntar: onde está a liberdade, enquanto equivalente à natalidade, quando não agimos? Ao que Arendt responde:

> O que normalmente permanece intacto nas épocas de petrificação e ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas, e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas. Mas enquanto esta fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta; isto é, não é política.[67]

Então a natalidade, como um princípio ontológico da liberdade e condição mais geral da existência humana, subsiste e pode se manifestar de outros modos, apolíticos, ou, pré-políticos, como, por exemplo, no trabalho e na obra e mesmo no pensar, querer, ou julgar. Entretanto, entre as atividades que compõem a *vita activa* e mesmo a *vita contemplativa*, é a ação que está "mais

---

67 ARENDT, "O que é liberdade?", In: *Entre o passado e o futuro*, 1997, p. 217-218.

intimamente relacionada com a condição humana da natalidade".[68] A existência de cada um de nós, solitária ou coexistindo por meio de atividades não políticas, certamente contém um elemento da natalidade como liberdade, o princípio do começo; mas não é política, não pode revelar *quem* está ativo. Não é real, politicamente falando, pois está oculto. A concepção arendtiana de liberdade política se contrapõe à ideia de liberdade como experiência privada e interior, como livre-arbítrio, que nos leva a escolher entre realidades já dadas. E também se distancia da concepção de liberdade como soberania, que implica a afirmação de uma vontade geral abstrata, seja de uma nação em relação a outras, ou na divisão entre governantes e governados, na qual o poder é entendido e exercido como domínio pelo constrangimento da força ou da violência.

Ação e discurso se complementam na realização da dimensão política da existência humana. Mesmo sendo possível agir sem falar, ou falar sem agir, "nenhuma outra atividade precisa tanto do discurso quanto a ação",[69] uma vez que, "desprovida de um nome, de um 'quem' a ela associado a ação perde todo sentido", do mesmo modo que o discurso, "quando não acompanhado da ação, transforma-se de fato, em mera conversa".[70] Arendt salienta que há uma "afinidade" maior entre discurso e revelação do *quem* de cada um em sua fala, e mais específica que na ação. Agir é agir juntos, em concerto; por isso, há uma "afinidade" maior entre ação e início, mais específica do que entre o discurso e o início, na medida em que é pela ação conjunta que vem ao mundo um novo começo, uma nova existência. Ninguém renova o mundo sozinho. (Também não concebe nem educa filhos no isolamento).

---

68 ARENDT, 1995, p. 17.

69 ARENDT, 1995, p. 192.

70 ARENDT, 1995, p. 193.

Por fim, Arendt também reconhece que "grande parte, se não a maioria dos atos assume a forma de discurso",[71] ou seja, falar também é uma performance, um gesto na convivência com os outros.

Desse modo, ação e discurso são atos que engendram novas potencialidades, sendo o poder o que vincula os homens no transcurso da efetivação da ação, a fim de levar a termo, realizar aquilo que foi iniciado. São atividades inter-relacionadas, como as suas condições: vida, mundo, natalidade e pluralidade. Juntas, podem engendrar o poder que as sustenta em uma frágil continuidade, aparecendo e desaparecendo do mundo com relativa durabilidade ao longo da história:

> Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por ter nascido, 'não há nada de novo debaixo do sol'; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, 'não há memória'; sem a permanência duradoura do artifício humano, 'não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós'. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público, desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva.[72]

É pelo poder que os corpos políticos são fundados e preservados no exercício continuado da convivência pública, de geração em geração. "A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história".[73] O poder – que advém e existe potencialmente pela convivência das pessoas na modalidade da ação e do discurso – não é uma entidade imutável, mensurável ou confiável como a força ou a violência, estas, muito mais concretas e muito menos plurais. A potencialidade do poder está

---

71 ARENDT, 1995, p. 191.

72 ARENDT, 1995, p. 216.

73 ARENDT, 1995, p. 97.

sempre vinculada à ação e ao discurso, à natalidade e à pluralidade, que são potências, isto é, “podem ser efetivadas, mas nunca inteiramente materializadas” e têm um “grau espantoso de independência de fatores materiais”; ressalvando-se que “o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens”.[74]

Por outro lado, faculdade de prometer e de manter as promessas feitas na fundação dos corpos políticos, como o espaço de aparência e liberdade em comum, é o modo humano de lidar com a imprevisibilidade inerente à própria ação e as incertezas que lhe são próprias. Arendt se refere a uma “gramática da ação”, e a uma “sintaxe do poder”, sugerindo que a experiência política tem uma estrutura semelhante a uma linguagem:

> A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intramundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato de criação, por força das promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera da política, podem muito bem ser a expressão mais elevada das faculdades humanas.[75]

Não pode passar despercebida a expressão “ato de criação” no contexto dessa passagem, na medida em que já tecemos comentários sobre o vínculo entre criação e destruição, sublinhando a necessidade de distinguir *criação* e natalidade (item 8). Nesse sentido, entendemos que a expressão se refere aos dispositivos legais – suas constituições, bem como os pactos que orientam e delimitam a expansão da ação e do poder inerente à própria fundação – que demarcam o espaço de corpos políticos fundados, isto é, iniciados. Ou seja, a criação refere-se, nesse contexto, àquele aspecto “produtivo” e reificante dos documentos e

---

74 ARENDT, 1995, p. 212.

75 ARENDT, 1990, p. 140. (destaques da autora)

registros da fundação. Politicamente falando, a ação humana não é criadora, mas iniciadora, e pela ação e discurso os homens não transformam a si mesmos, não se criam, mas se revelam como seres únicos. O que eles criam são espaços, intraespaços mundanos de relação humana, corpos políticos iniciados pela ação e discurso, o meio adequado no qual a ação e o discurso podem efetivamente existir. Corpos políticos, tais como a *pólis* (grega), a *res publica* (romana), as revoluções modernas e os sistemas de conselho públicos e localizados.

A interdependência entre a ação e o discurso decorre do fato de que só entre os outros alguém pode responder à pergunta "*Quem és?*". E, para respondê-la, alguém fala e age junto aos demais, revelando a si mesmo. "Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, autor das palavras".[76] Em nenhuma outra atividade humana, a natalidade se manifesta tão especificamente; em nenhuma outra atividade, o nascimento humano manifesta tanta intensidade como o aparecimento físico original de primeiro nascimento. No segundo nascimento, político, existimos aparecendo pela ação e pelo discurso. Daí a natalidade ser a categoria central da política, e a pluralidade ser a condição pela qual a natalidade pode se realizar. Por isso, em que pesem as suas características específicas, ação e discurso não podem gerar ou sustentar, separadamente, uma experiência política: elas são indissociáveis.

Alguns comentadores enfatizam a pluralidade como a categoria mais importante do pensamento político de Arendt, enquanto outros destacam a natalidade como a sua contribuição mais decisiva. De fato, são duas categorias distintas, mas inseparáveis – verso e reverso, côncavo e convexo – como dois lados da mesma moeda, no modo arendtiano de pensar a política e suas experiências. E isso não só pelo fato de virmos ao mundo a

---

76 ARENDT, 1995, p. 197.

partir de nossos genitores, o fato fundamental de nascermos de outros seres já nascidos e, portanto, não devermos a nossa existência a nós mesmos. Como seres biográficos, existimos diferenciando-nos uns dos outros, sem ultrapassá-los; quando a sós, em pensamento, encontramo-nos virtualmente acompanhados, pois, no diálogo silencioso que estabelecemos em pensamento, dialogamos com "um outro eu". A pluralidade é constitutiva dos seres natais e instala neles a sua própria diferença, como revela a própria experiência do pensamento. De um modo específico, a pluralidade humana condiciona a nossa existência; de um modo mais abrangente, a pluralidade é "a lei da Terra",[77] segundo a qual tudo o que é aparece, conforme a qual Ser e Aparecer coincidem, segundo Arendt: "Em nossos termos: onde quer que haja uma pluralidade – de seres vivos, de coisas, de ideias – há diferença, e essa diferença não vem do lado de fora, mas é inerente a cada ente sob a forma da dualidade, da qual surge a unidade como unificação".[78]

A experiência política ocorre por meio das condições inter-relacionadas da pluralidade e da natalidade, no *intraespaço* das relações humanas. É nesse espaço *entre* os agentes que a natalidade que nos constitui opera o *principium individuationis*, isto é, revela a existência única de alguém; mas esse alguém, em particular, só pode efetivamente aparecer para os demais, e não para si mesmo: "Pelo pensamento, eu também sou para mim, embora quase não apareça para mim",[79] diz Arendt. É na efetiva – não na virtual – companhia dos outros que podemos ser alguém único.

> Aparecer significa sempre aparecer para outros, e esse aparecer varia de acordo com o ponto de vista e a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire,

77 ARENDT, 1992, p. 17.

78 ARENDT, 1992, p. 138.

79 ARENDT, 1992, p. 137.

> em virtude de sua fenomenalidade, uma espécie de disfarce que pode de fato – embora não necessariamente – ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores.[80]

Daí a pluralidade ser o outro lado da natalidade, e a pluralidade humana ser marcada pelo duplo aspecto da igualdade e da diferença entre seres únicos. Nesse sentido, a natalidade sem a pluralidade é inaudita e inédita; por sua vez, a pluralidade sem a natalidade carece da manifestação das singularidades únicas que a constituem. Sem aparecer, ser percebida e reconhecida, não há existência humana.

80 ARENDT, 1992, p. 19.

2

Três críticas à concepção afirmativa do nascimento de Hannah Arendt[1]

Julio Cabrera

Exposição sumária da concepção arendtiana do nascimento

O movimento antinatalista contemporâneo – e eu mesmo na minha ética negativa – nos referimos sempre ao nascimento como acontecimento concreto, a procriação de seres humanos singulares, e avaliamos esse ato do ponto de vista moral. O mesmo fazem os natalistas como Wasserman ou Hans Jonas quando defendem um valor ético da procriação e do nascimento, apostando na existência das gerações futuras. Apesar dos elogios de Habermas para Hannah Arendt por ser ela uma exceção no pensamento de Ocidente ao focar a questão do nascimento, ela não tem propriamente se ocupado com o nascimento como fato concreto, a não ser à luz do que ela chama de "natalidade", uma categoria que devemos entender num nível de abstração maior do que os nascimentos concretos, uma estrutura epistêmica e política, o "começo do novo", que se manifesta em nascimentos e em muitas atividades humanas. O que interessa não é, propriamente, que uma criança nasceu, mas que algo novo nasceu. O que importa é a capacidade de começar. Arendt está primordialmente interessada numa filosofia da ação e numa teoria da política, e os nascimentos concretos seriam como a corporização da categoria da natalidade,

---

1 Devo a Ana Míriam Wuensch valiosas indicações bibliográficas e comentários que me permitiram escrever e melhorar o presente trabalho.

que vai ser crucialmente utilizada para a teoria política da ação como início.

A questão da natalidade não mereceu de Arendt um livro inteiro e nem sequer um artigo específico; o tema está espalhado em seus livros e tem que ser pinçado pelo pesquisador interessado. Isso é outra maneira de mostrar que a questão, embora essencial, não é estritamente central, pelo menos até o ponto de merecer uma reflexão exclusiva, como sim o mereceram temas como a política, a ação, o pensar, o mal e a justiça. É claro que uma categoria pode ser fundamental sem merecer um livro específico – por exemplo, a categoria de "naufrágio" pode ser encontrada ao longo de toda a obra de Ortega y Gasset sem que ele tenha lhe dedicado um texto específico. Acredito que a categoria de natalidade seja necessária, talvez indispensável, no pensamento de Arendt, mas que o ponto central seja constituído pela filosofia da ação e pela teoria política, embora estas não pudessem ter sido formuladas sem a categoria da natalidade. É assim que eu prefiro organizar as peças que a filósofa nos fornece (haverá, sem dúvida, outras formas).

O livro onde mais textos sobre natalidade estão concentrados num lugar só é, sem dúvida, *A condição humana*, de 1958, obra sobre a qual me debruço agora.[2] Os textos são já muito conhecidos, de maneira que a sua exposição pode ser sumária. O pensamento sobre o início natal aparece nesse livro dentro de uma complexa reflexão sobre três tipos de atividades humanas, que compõem o que Arendt chama de "Vida Ativa". Tal início natal caracterizaria especialmente um desses três tipos, o terceiro (a ação), em contraste com os outros dois: o trabalho e a obra, vinculados

2 ARENDT, 2014. Há algumas afirmações interessantes alusivas ao tema do nascimento em outras obras de Arendt que consultei – por exemplo, em *A vida do espírito* (Instituto Piaget, Lisboa, 2011), I volume, p. 29-31, 83, 96 e 112 –, mas me concentrarei no livro de 1958. Não pretendo aqui falar sobre todo o pensamento dessa autora, mas pinçar o que me interessa para meus propósitos. As críticas apresentadas são dirigidas contra qualquer pessoa que sustente as ideias que resumo aqui, seja essa pessoa a própria Hannah Arendt ou outro pensador qualquer. Não quero, pois, entrar em nenhum tipo de polêmica acadêmica.

também com a natalidade, mas não da maneira mais expressiva. Os humanos fazem fundamentalmente três tipos de coisas no mundo: trabalham para sobreviver, fabricam objetos artificiais (materiais e espirituais) e agem no meio na pluralidade (da multiplicidade, diversidade e sociedade) dos outros, no meio de outros humanos. A natalidade se manifesta plenamente nessa terceira atividade.

O trabalho, apesar da sua enorme promoção no pensamento marxista contemporâneo, é apenas uma atividade humana destinada a preservar a mera vida, respondendo a necessidades biológicas prementes (a alimentação, a expulsão, a sobrevivência). Não tem nada de genuinamente inicial, mas apenas repõe o que se desgasta e labora em benefício da manutenção de um organismo complexo cheio de necessidades; também limpa e organiza os espaços de movimentação para que a natureza não tome conta deles; mas nada fica como produto dessas atividades, uma vez que estas se exaurem em si mesmas (é isso o que sentimos quando desenvolvemos tarefas de limpeza, que nada foi produzido, mas apenas mantido o espaço em condições de ser usado para algo mais produtivo).[3]

A obra já avança um passo a mais, no sentido de produzir algo que fica além do ato da fabricação, e que inclusive tem chances de sobreviver a seu próprio produtor (o que se dá maximamente no caso das obras espirituais, tal como obras de arte ou obras filosóficas). De fato, vivemos literalmente rodeados dos objetos artificiais que os humanos fabricam e já não conseguimos viver sem eles. Não há aqui algo de fortemente *inicial*, mas, em todo caso, existem objetos que surgem de um projeto com certa finalidade, que têm um começo e um fim previstos; não há nada de inesperado neles, mas exatamente o que o autor quis projetar.

Do ponto de vista político, essas duas atividades são pré-políticas; a dimensão estritamente política aparece na terceira

3 ARENDT, 2014, p. 8.

atividade, a ação, que ocorre inevitavelmente entre os outros humanos, na pluralidade, a condição pela qual existe atividade política (p. 8-9). Ela escreve:

> A ação seria um luxo desnecessário [...] se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa (p. 9).

Não obstante essa prioridade, as três atividades estão relacionadas com a natalidade e a mortalidade como condições mais gerais da existência humana (p. 10). O trabalho e a obra asseguram a sobrevivência de indivíduos e da espécie humana, bem como conferem certa durabilidade para a futilidade da vida mortal; e a ação cria condições para que exista a história.

> O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta (Id.).

Mas ela salienta:

> Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir (Id).

Esses textos e os seguintes são já muito conhecidos e citados, mas é importante reproduzi-los aqui mais uma vez, em virtude da importância que eles têm para o que quero mostrar no presente artigo. Arendt desenvolve essa primazia natal da ação sobre as outras duas atividades da Vida Ativa com outras afirmações igualmente cruciais: “Nesse sentido de iniciativa, a todas as

atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade" (Id). Aqui fica claro que natalidade não se refere diretamente ao nascimento fatual, produto do parto, mas a esse elemento de novidade e de ruptura, presente no nascimento, mas igualmente presente em outras atividades humanas, e, em particular, na esfera da ação e da política. Natalidade aqui funciona mais de maneira adjetiva do que substantiva: os nascimentos fatuais são, obviamente, natais, mas também as ações humanas; e é natal tudo o que inicia algo novo, o que rompe com o ciclo monótono da natureza. Esse inicio natal está evidentemente ligado com a liberdade; condição humana não é o mesmo que natureza humana (p. 11). Arendt escreve: "[...] nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm" (p. 12). Nada condiciona os humanos de maneira absoluta, eles sempre podem agir, começar algo novo, serem natais.

De certa forma, a política é visceralmente natalista, pois a ação conta com as gerações vindouras:

> Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais [...] É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo (p. 67).

Já no início do capítulo sobre "Ação", ela reitera:

> Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles (p. 220).

É pela ação que a futilidade das coisas é salva da destruição do tempo (p. 69). Mesmo morrendo, os humanos são capazes,

através da ação, de iniciar algo novo. Por isso a vida individual humana difere de qualquer outra forma de vida:

> [...] pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico (p. 22-23).

A vida é um inexorável processo de consumo da durabilidade. Ela “retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição” (p. 119).

Arendt considera que o nascer e o morrer humanos se destacam desse processo natural global, não fazendo parte dele inertemente:

> O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. [...] Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno e perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais (Id. Ver também 120).

Isso também acontece porque a natalidade garante aos humanos um “segundo nascimento”, que não acontece com nenhum outro ser vivo:

> É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. [...] Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar [...] (p. 221) Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (p. 222).

Os textos a seguir são também fundamentais para o que pretendo dizer nas seções seguintes, de maneira que teremos que citá-los *in extenso*. Arendt tem uma noção forte de “início” e de “novo”. Ela escreve: “É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem”. (Id). Ela menciona como exemplo o surgimento da vida a partir da matéria inorgânica, como o novo acontecendo contra a esmagadora possibilidade das leis estatísticas.

> [...] o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo (p. 222-223).

Essa questão do começo natal tem uma conta para acertar com a mortalidade, o outro polo da condição humana. Já no início do livro, Arendt escreve: “[...] como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico”. (p. 10). Ela acredita que o pensamento metafísico tradicional esteve sempre ligado mais com a morte do que com o nascimento, desde o “apreender a morrer” grego até o “ser-para-a-morte” heideggeriano. Já no final do livro, há um conjunto de afirmações muito importantes sobre essa questão:

> Entregues a si mesmos, os assuntos humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a mais certa lei e a única confiável de uma vida transcorrida entre o nascimento e a morte. O que interfere nessa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana, que, por sua vez, como vimos, interfere no ciclo do processo biológico vital e o interrompe (p. 307).

Aqui está reiterada a ideia de que o movimento natural da vida é a mortalidade, o consumo de toda estabilidade, e que a natalidade interrompe esse movimento natural.

A vida humana é claramente uma força em oposição a esse movimento:

> Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham que morrer, não nascem para morrer, mas para começar. [...] também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre (Id).

E, finalmente, ela arremata:

> O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, "natural" é, em última instância, o fato da natalidade, no qual a faculdade de ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido (p. 308).

1. Primeira crítica. As estruturas da existência e o suposto *novum* do nascimento.

Hannah Arendt teve uma relação intelectual e pessoal muito forte com o pensamento de Martin Heidegger. Foi dele e de outros filósofos da existência – como Jaspers, muito citado, e Sartre, pouco citado – que ela apreendeu – ou reafirmou as suas próprias convicções – de não haver algo como "natureza humana" fixa e predeterminada, mas apenas condição humana, uma situação a partir da qual os humanos vão historicamente fazendo o que são, aquilo que podem chegar a ser através da sua ação no mundo.

Daqui surge a ideia do totalmente novo, do inesperado e insólito, do milagre imprevisível, que Arendt concentra na sua ideia, antes exposta, da natalidade como novo começo.

Entretanto, o pensamento de Heidegger, em particular, oferece – através das árduas páginas de *Ser e tempo*, se lidas com paciência – *algo intermediário entre uma "natureza humana" fixa e determinada e o "absolutamente imprevisível"*: trata-se das *estruturas da existência*, tais como ser-aí, ser-no-mundo, cuidado, compreensão, estados de ânimo, o Se impessoal, o poder ser total e o ser-para-a-morte. É uma ideia fundamental da filosofia de Heidegger que a existência humana tem estruturas; essas estruturas não são, como as da essência da filosofia tradicional, fixas e determinantes, mas estruturas abertas ao fazer e ao fazer-se dos humanos. No entanto, elas são estruturas que todo e qualquer ser humano terá, e das quais sabemos já antes do nascimento. Não sabemos se quem vai nascer gostará de esportes, de falar muitas línguas, de estudar filosofia, de formar uma família ou de viajar, mas, sim, sabemos – do ponto de vista heideggeriano – que ele será no mundo de maneira compreensiva, que estará sempre em estados de ânimo, que estará sujeito ao Se impessoal e que será para a morte.

Insiste-se muito, ao expor o pensamento de Arendt, no fato de Heidegger ter mencionado, num célebre momento de *Ser e tempo*, que a analítica existencial ficou unilateral por não atender ao outro fim da existência, o nascimento, o "ser para o começo", o prolongar-se ou demorar-se do *Dasein* entre nascimento e morte (*Ser e tempo*, seção 72).[4] Não haveria problema algum em acrescentar à lista de estruturas da existência – os famosos existenciários – um "ser para o nascimento"; pois essa seria também uma estrutura, uma estrutura aberta e não determinante ao lado das outras, que já poderíamos prever antes de um ser humano concreto nascer. Isso seria outra maneira de referir-se a

4 Cf. também: HEIDEGGER, 2009, cap. IV, seção 15.

um eixo fundamental do pensamento heideggeriano: a diferença ontológica entre ser e ente. As estruturas da existência estão fortemente vinculadas à abertura ao ser com relativa independência das vicissitudes específicas dos entes; sejam quais forem os detalhes ônticos dos entes que nascem, eles estão caracterizados pela abertura ao ser, pela possibilidade de angustiar-se pelo ser mesmo, além de medos e temores ônticos. Sabemos, antes de alguém nascer, que ele será *Dasein* e estará aberto ao ser e à angústia (e isso sem nenhuma manifestação valorativa, positiva ou negativa).

Ora, se tudo isso for assim – e o longo convívio de Arendt com Heidegger nos permite supor que ela conhecia perfeitamente a filosofia heideggeriana da existência –, isso deveria limitar e relativizar de maneira bastante expressiva a ideia arendtiana do caráter "totalmente novo", do inesperado, insólito, imprevisível e miraculoso da natalidade (e do nascimento que a corporiza) ou, pelo menos, apresentar objeções que ela teria que analisar, não forçosamente para aceitá-las, mas para posicionar mais claramente a sua ideia do começo natal, do totalmente novo, dentro dos marcos da filosofia da existência da qual seu pensamento seria tributário. Apesar desse longo convívio com o pensamento de Heidegger, os textos de Arendt antes citados parecem uma amostra de certa "cegueira estrutural" a respeito da diferença ontológica – pelo menos na formulação do mestre – e das estruturas abertas da existência (nas quais, insisto, poderia incluir-se um ser para o nascimento sem problemas, que, longe de destruir a ideia de estrutura, apenas acrescentaria mais uma estrutura à lista usual dos existenciários).

Tal como está exposta, a análise arendtiana do *novum* do nascimento aparece como ôntica, apenas referida a entes portadores de novidades, sem se ver a maneira como o nascimento está afetado pelas estruturas abertas, porém permanentes, de qualquer existência humana. Sem isso, ficaria como questionada a própria filiação fenomenológico-existencial do pensamento de

Arendt (aquilo que a fez pensar-se a si mesma como uma "quase fenomenóloga"), e também a própria radicalidade de seu pensamento sobre a condição humana, na medida em que se focaria apenas o que os humanos fazem de novidoso dentro desse "prolongamento" entre nascimento e morte, e não todo o peso existencial que esses dois polos exercem sobre as escolhas e ações dos humanos no mundo.[5]

A ideia do nascimento como um *novum* inesperado, inédito, insólito resulta inteligível se apenas o plano ôntico for examinado, sendo o filho visto em suas possibilidades fatuais, sobre o que ele poderá ser e fazer no mundo em termos de trabalho, realização pessoal, obras, viagens, formação de uma família, militância política, fortuna econômica, prestígio profissional, tudo o que pode ser decidido intramundanamente e que, certamente, não era previsível antes do nascimento. Mas quem nasceu vai ser inevitavelmente afetado por um tipo muito particular de instalação no mundo, já garantida pelo "modo de ser" de um existente humano em geral; modo de ser caracterizado por uma situação de derrelicção e facticidade, obrigação de fazer-se a si mesmo junto com os outros, sempre em risco de queda, inautenticidade e desânimo, numa condição de inicial desamparo da qual não poderá escapar através de seus atos, mas, em todo caso, consumá-la através deles.

Em termos da ética negativa, sabemos que quem nasce será um ser terminal, que terá que se fazer a si mesmo mediante a invenção intramundana de valores, que será colocado num mal-estar físico e moral numa facticidade ferina, no meio da agressividade dos outros com os quais entrará inevitavelmente em conflitos, que terá que diminuir o nível de suas exigências morais para poder sobreviver (ou seja: estará submetido ao flagelo da inabilitação moral), e assim por diante. Não sabemos o que é que

5 Por isso parece algo surpreendente que, numa carta de 1960, Hannah Arendt diga a Heidegger, referindo-se a *A condição humana*, que "o livro veio diretamente daqueles primeiros dias de Marburg, e sob todos os aspectos deve tudo a você" (ETTINGER, 1996, p. 118).

as futuras gerações vão fazer com as estruturas da existência, como elas vão lidar com seu ser no mundo, com seu ser para o nascimento e seu ser para a morte, mas os que nascem não são certamente “novidades absolutas” nem “totalmente imprevisíveis”; eles já carregam todas as estruturas da existência dentro das quais poderão ser livres (ou terão que sê-lo, como Sartre o coloca na sua célebre ideia dos humanos como “obrigados a serem livres”).

Essa é uma expressão paradoxal que indica, precisamente, a presença inexorável das estruturas ontológicas dentro das quais qualquer ação política ôntica terá que se desenvolver; fenômenos como a escravidão, o movimento abolicionista e o surgimento do proletariado moderno não são apenas fatos sociais e políticos, mas, primariamente, fatos ontológicos vinculados com a fragilidade humana diante da natureza e dos outros, com a tentativa dos humanos de se livrarem das agruras do mundo, colocando outros humanos na frente para se proteger, e com o caráter insuportável desse rigor da existência para aqueles que o sofrem, como escravos e proletários. As estruturas da existência fornecem o pano de fundo inescapável no qual as ações humanas acontecem.

Nesse sentido, os “recém-chegados” nunca são totalmente “estranhos”; tudo o que há de “novo” em suas ações deverá ser feito dentro de uma velha estrutura. Todo ser humano que nasce é também um *déjà-vu*. Na dimensão ontológica, à luz da analítica existencial, não é falso declarar que os humanos são “repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo”. O “novo” ficará concentrado na invenção intramundana de valores (nos termos da ética negativa), na capacidade de começar (nos termos de Arendt) ou nos atos de liberdade niilizadora (nos termos de Sartre), mas o recém-chegado não vai trazer novidades sobre a terminalidade do ser e seus desdobramentos, sobre a facticidade insuperável ou sobre a necessidade de fazer-se a si mesmo através da própria ação; em todo caso, esses seres humanos vindouros explorarão novas maneiras de lidar com essas mesmas estruturas

(formas que também não parecem ser infinitas nem totalmente imprevisíveis, mesmo no plano ôntico).[6]

Na medida em que as crianças nascem assimetricamente dentro de projetos alheios, dada a manipulação inevitável do nascimento, as suas vidas serão inevitavelmente *reativas*, reivindicativas, ou "tentativas de recuperação" (Sartre), e não existências tão espontâneas e criativas que possam se fazer a si mesmas totalmente. Dado o caráter passivo de seu surgir no mundo, toda vida humana será sempre forçosamente um "continuar", nunca um "começo absoluto", mesmo que seja um continuar turvo, além dos anseios paternos de uma continuidade linear (no frequente desejo dos pais de continuar suas próprias vidas nas vidas dos filhos, projeto absurdo rapidamente frustrado). A educação, o "preparo" dos filhos para a vida, tem um forte aspecto de modelação, de influência, de direcionamento, e tudo isso limita o pretenso *novum* do nascimento.

É verdade, num sentido ôntico, que os nascituros são únicos, impermutáveis e irrepetíveis, mas isso não os libera das estruturas gerais da existência. É verdade que os humanos podem fazer o inesperado, aquilo não previsto em algo anterior, mas qualquer ação será uma tentativa de afirmar um ser no mundo, de realizar um ser que não existe e de posicionar-se diante de um nascimento e de uma morte dados. Num sentido estritamente ontológico, todo *Dasein* que nasce é uma repetição monótona de uma mesma estrutura existencial, mais um ser-aí, no mundo, animado e para o fim, que nasce para enfrentar essa situação de alguma maneira nem sempre previsível, mas nunca como novidade absoluta. Os humanos não estão em condições de criar algo totalmente novo,

6 Gerações de humanos choraram, pediram para seus pais seus objetos de desejo, passaram por infâncias desamparadas, adolescências desorientadas, buscaram o amparo de seus pais, mas buscaram também a sua própria independência; muitos comportamentos juvenis são bem previsíveis (os pais comentam: "Na sua idade eu fazia a mesma coisa"). Durante gerações e em todos os países, as crianças subiram em lugares altos e pularam sonhando com voar, e perseguiram os pombos nos parques pensando poder pegá-los com as mãos. Pode-se insistir nessa imensa monotonia do ôntico, mas não quero transitar esse caminho aqui.

pois eles são nascidos e o serão sempre; eles terão que reagir ao fato de seu nascimento, seja na forma de uma "confirmação" (a única reação que Arendt menciona), seja na forma de uma recusa.

2. Segunda crítica. O vínculo interno entre natalidade e mortalidade

Há, pois, estruturas da existência. Esse é o primeiro passo crítico. Num segundo passo podemos perceber que essas estruturas são natais-mortais de uma maneira inseparável, dado o caráter mortal – ou terminal, em minha terminologia – de qualquer nascimento humano. Heidegger sabe disso quando, no meio de sua análise do ser-para-a-morte, ele volta reflexivamente para um lugar comum simplesmente verdadeiro: "A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume no momento em que é. 'Para morrer basta estar vivo'" (ST, 48). Pode-se dizer: "Para morrer, basta ter nascido". Isso é uma verdade óbvia, e obviamente importante, que sabemos, pelo menos, desde os escritos consoladores de Sêneca. Resulta, pois, pelo menos estranho que, na mencionada seção 72 de *Ser e tempo* e na *Introdução à filosofia*, Heidegger sinta falta, na sua analítica existencial, de uma análise específica de um ser-para-o-começo, uma vez que ele mesmo nos ensinou que tudo o que se pode escrever sobre ser-para-a-morte fala também, inevitavelmente, de um ser-para-o-começo, dado que o ser-para-a-morte é aquilo que o *Dasein* ganha ao começar, no nascimento. Ser-para-a-morte é ser-para-o-nascimento-mortal. No plano ôntico, podemos começar qualquer coisa que quisermos, mas, ontologicamente, começar é começar a morrer.

A estrutura existencial básica e fundamental é, pois, natal e mortal ao mesmo tempo, de forma inseparável. De maneira que, quando Arendt diz que os humanos "não nascem para morrer, mas para começar", ou que, de Platão a Heidegger, o pensamento privilegiou a reflexão sobre a morte e não o nascimento e que é preciso "equilibrar os pratos da balança", ela parece novamente

estar mergulhada no âmbito meramente ôntico. Deixando de lado o linguajar metafísico-religioso do "nascer para algo" (precisamente por não termos uma essência, não nascemos "para algo", nem para morrer nem para agir, nem para nada; não temos nenhuma missão nem nenhum destino), os humanos não podem começar sem já ter sido colocados na trilha do morrer. Nesse sentido, não pode haver "começo absoluto", um começo que não acabe.[7] Além do nascimento nunca ser totalmente "novo" (primeira crítica), ele é sempre mortal, carrega a morte dentro de si, não pode se desvencilhar dela, e, ao mesmo tempo, como Arendt diz em algum momento, tampouco podemos nunca deixar o nascimento para trás, estamos sempre carregando-o em nosso caminhar em direção à morte.

Assim, *iniciar algo é um momento da consumação do ser-para-a-morte*, algo que os humanos fazem para elaborar e resolver existencialmente seu nascimento mortal na total impossibilidade de se livrar dele. Contrariamente ao que é dito em algumas exposições, o nascimento não pode "derrotar a morte", porque o nascimento carrega a morte dentro de si, e tentar derrotá-la seria como derrotar-se a si mesmo.[8] Nesse sentido, uma ideia forte de *novum* talvez corra o risco de ser uma daquelas ideias metafísicas que a própria Arendt queria superar.

Isso deve ter um impacto na ideia de Arendt de que, enquanto a mortalidade foi sempre a categoria central do pensamento metafísico, a natalidade deveria ser a categoria central da política. Mas, se mortalidade e natalidade mantêm um vínculo interno comum e inevitável, então essa separação entre metafísica

---

7 BÁRCENA, 2006, cap. 5, p. 179. Aqui poderia reivindicar-se a inversa: assim como não pode haver um começo que não acabe, tampouco pode haver um acabamento que não comece algo. Mas eu rejeito essa charmosa simetria. Sem dúvida, quando EU, Julio Cabrera, morrer, ALGO será gerado em algum outro lugar, MAS NÃO EU. Eu terei sido total e absolutamente aniquilado pela terminalidade intrínseca do meu nascimento sem nenhuma possibilidade de novo começo, e sem jamais ter a menor possibilidade de ser interrompido. Isso se aplica, claro, a qualquer coisa ou humano terminalmente existente.

8 CORRAL, 1994.

e política deve ser também atingida e relativizada: *se a natalidade é inseparável da mortalidade, a política deve ser inseparável da metafísica*. De fato, toda e qualquer política baseada na possibilidade de começar algo "novo" deve carregar em si uma metafísica, ou seja, uma relação interna com a morte e com o ser-para-a-morte, no sentido de qualquer política estar subordinada ao caráter *natalmente mortal* da vida dos militantes políticos, das vítimas que querem liberar e dos carrascos que pretendem derrubar. Toda política está atravessada de metafísica, da mesma forma que toda vida está atravessada de morte. Toda "iniciativa" é também, forçosamente, uma "terminativa". Heidegger pensava que já na analítica existencial estavam explicadas as bases ontológicas – natal-mortais – de qualquer ação ou pensamento político.

Nessa mesma trilha, não é totalmente verdade que, enquanto o nascimento é contingente, a morte é necessária. Uma vez que somos nascidos, temos forçosamente que morrer, mas, como o nascimento é contingente – gratuito, absurdo, poderia não ter acontecido –, a nossa morte, dada no nascimento, era também totalmente contingente quando nossos progenitores estavam pensando em nos trazer para o mundo. O fato de que a morte é inevitável uma vez nascidos não a torna necessária; ela está perpassada pela contingência do nascimento-mortal. Se a vida humana é radicalmente contingente – como Arendt sempre o viu –, tanto o nascimento quanto o nosso caminhar entre nascimento e morte e, finalmente, a nossa morte estão perpassadas de contingência. Pois cada um de nós poderia não ter nascido e, portanto, não ter morrido nossas respectivas mortes. Pensando em vida apenas possível – e essa é a vida focada no problema moral da procriação e do antinatalismo – nascimento e morte são ambos contingentes, poderiam não ter sido; e precisamente um dos argumentos antinatalistas insiste em que, não fazendo nascer, tampouco damos a morte para o nascituro, o que mostra que ambas as coisas são perfeitamente contingentes. Uma vez nascidos,

nossa morte se torna inevitável, mas não necessária, porque ela poderia ter sido evitada; é precisamente essa inevitabilidade da morte o que se quer evitar mediante a abstenção de procriar.

3. Terceira crítica. Caráter insuperável da futilidade da vida nas três dimensões da Vida Ativa (labor, obra, ação)

Já desde o começo da obra, como vimos, Arendt ressalta o "movimento circular da vida biológica" que tudo parece sugar e tornar fútil, num processo de repetição. Ela descreve em cores muito vivas a dimensão do labor, do trabalho, no qual melhor se percebe o árduo esforço humano em preservar alguma coisa da "ruína natural do tempo". Segundo ela, as vidas humanas fazem parte desse movimento cíclico natural, mas também têm a capacidade de interromper esse eterno retorno, evitando que tudo afunde na destruição. As três dimensões da Vida Ativa tentam realizar, de alguma forma, essa interrupção, mas o labor não o consegue em absoluto (o trabalho se exaure em tarefas de manutenção e de limpeza), as obras o conseguem apenas parcialmente (os objetos artificiais têm certa estabilidade), e seria somente no plano da ação, segundo Arendt, que os humanos conseguem realmente interromper esse processo cíclico e iniciar algo novo, contra a corrente inexorável que tudo leva ao desgaste e à destruição.

Mas, se existem estruturas da existência humana (primeira crítica) que são natal-mortais ao mesmo tempo, ou *natalmente mortais* (segunda crítica), esse ciclo inexorável da natureza – o que chamo a terminalidade do ser – a ruína do tempo e a queda na repetição interminável da morte, devem afetar *todas* as atividades humanas da Vida Ativa, tanto o labor quanto a obra e também a ação. Apenas as suas derrotas serão diferentes, mais imperceptíveis ou mais demoradas: os produtos do trabalho são rápida e facilmente sugados pelo ciclo natural de destruição; as obras – especialmente as espirituais, como as tragédias de Ésquilo, a Bíblia

ou os diálogos de Platão – têm uma maior permanência, mas acabarão também sendo destruídas – dentro de um módulo de tempo maior – e, finalmente, as ações humanas talvez tenham um caráter mais efêmero ainda do que as obras, pois aquilo que foi início e novo num certo momento acabará sendo destruído, inclusive, pelas ações iniciais de outros humanos em tempos vindouros; o que uma geração construiu talvez seja totalmente destruído pelas gerações seguintes (inclusive tudo aquilo que as gerações anteriores prepararam com o maior cuidado para as vindouras). Numa palavra, *as três dimensões da Vida Ativa são efêmeras e fúteis, inevitavelmente mortais*, e a ação não nos libera da futilidade mais do que o labor; apenas demora mais um pouco a sua inevitável destruição, já prometida no nascimento mortal.

O varredor de rua, o escritor e o ativista político verão serem destruídos, com o passar do tempo, todos seus esforços e tudo o que conseguiram construir. Apenas mudam os módulos temporais nos quais essas perdas se consumam (assim como também as estrelas morrem, mesmo que vivam milhões de anos). O varredor de rua verá, já no dia seguinte à limpeza, que tudo aquilo que limpou na véspera terá que ser limpo novamente; o escritor poderá ver, ainda no tempo da sua vida, a destruição e o esquecimento de sua obra; e, mesmo que ele viva seu momento de glória, os outros humanos poderão, depois de ele morto, destruir e esquecer totalmente as obras que ele escreveu (como acontece com a maioria dos escritores; e mesmo os consagrados acabarão também apagando seu panteão). Finalmente, as ações humanas instauram começos – de uma revolução, de uma mudança social significativa, de um melhoramento da vida humana –, mas esses começos são, internamente, também acabamentos, e outras ações humanas poderão, mesmo dentro do tempo de vida dos que os iniciaram, ver os produtos de seus esforços serem destruídos e substituídos por outros (como aconteceu com o Império Romano ou com o comunismo soviético).

Parece correta, pois, a imagem camusiana da vida humana como uma situação de Sísifo carregando uma pedra que constantemente cai: o varredor de rua, o escritor e o militante político estão todos na mesma situação de Sísifo, sem nenhum privilégio, a não ser o tempo que a natureza ou as sociedades vindouras demorarão em destruí-los, em consumar suas respectivas terminalidades. Em última instância, as vidas humanas conseguem continuar seu árduo trajeto apenas porque estão perpassadas de fantasias e ilusões de realização e permanência; toda vida humana se instaura como esquecimento ou adiamento da terminalidade do ser, que Arendt descreve muito bem, mas para a qual não há saídas em nenhuma das três dimensões da Vida Ativa, nem mesmo na ação, na medida em que todo e qualquer início está internamente carcomido pela mortalidade.

Outra maneira de dizer o mesmo é que as atividades humanas do obrar e do agir não vão além da futilidade do labor, apesar das aparências; elas instauram um pretenso *novum* no mesmo meio frágil e efêmero em que o trabalhador realiza suas tarefas de manutenção e limpeza. A superioridade do trabalho intelectual sobre o manual é uma ilusão ôntica, construída socialmente.[9] O trabalho intelectual adia aquilo que o destruirá; acontece com ele, de maneira lenta, o mesmo que acontece de maneira rápida e imediata com o trabalho manual, embora talvez o que escrevo hoje enguice ainda mais rápido do que meu carro ou meu computador. Arendt escreve que "é típico do todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido" (p. 107). Mas o diferencial entre o trabalho e a ação é apenas esse "depressa"; os resultados do esforço da ação também serão consumidos, mesmo que não seja depressa. Tampouco a ação deixa nada para trás de si eternamente, suas pegadas serão apagadas por

9 Arendt também relativiza essa distinção, na sua própria linha de raciocínio. Ver ARENDT, 2014, p. 109 et seq.

um vento talvez mais demorado, que pode levar séculos, mas que finalmente chegará.

Resumindo as três críticas: (a) A existência humana tem estruturas que impedem qualquer nascimento de trazer ao mundo algo de absolutamente "novo"; (b) Essas estruturas são *natalmente mortais*, de tal forma que não há nenhum nascimento que não seja ao mesmo tempo um acabamento; (c) Essas estruturas consumem, em algum módulo temporal, qualquer coisa que nasce ou inicia, em qualquer dimensão da condição humana. O resultado dessas críticas constitui o que eu chamo de concepção ético-negativa do nascimento, em contraposição à abordagem de Arendt, que creio ser eminentemente afirmativa, no sentido criticado em outras obras minhas.[10] Disso falo brevemente no seguinte epílogo.

Epílogo. Mal(nascer) na América Latina e pessimismo.

No livro *A condição humana*, Hannah Arendt fala sempre em "nascimento" e "natalidade" de uma maneira geral e abstrata, sem perguntar, pelo menos nesse livro, pelo nascimento *de quem*, pelo nascimento *onde* e *quando* e *em quais circunstâncias*. Como intelectual eurocêntrica – nem mais nem menos que Heidegger e outros filósofos – para quem apenas existem Europa e os Estados Unidos, também ignora totalmente o que significa nascer na América Latina, nascer negro, indígena, mestiço, escravo ou na total miséria,[11] nascimentos violentos e sombrios, muito longe do

---

10 CABRERA, 2014; 2018.

11 Já em *Origens do totalitarismo* se deixa ver o desconhecimento de Arendt a respeito de América Latina; quando fala em revoluções, sempre fala da revolução francesa e da norte-americana, mas nada sobre a revolução haitiana, tão cheia de significação para América Latina, nem de qualquer uma das revoltas populares e revoluções burguesas acontecidas em países latino-americanos ao longo dos séculos XVI ao XIX. Isso lhe faz cometer alguns erros históricos, como quando afirma que os campos de concentração "[...] surgiram pela primeira vez durante a Guerra dos Boers, no começo do século XX" (ARENDT, 2012, p. 584), ignorando, por exemplo, que, na Argentina, os campos de concentração para indígenas da ilha de Martin Garcia já existiam no fim do século XIX. Ela continua considerando, como muitos outros intelectuais europeus, que o holocausto judeu foi uma catástrofe "inaudita" nunca antes acontecida, desconhecendo totalmente os horrores da conquista espanhola e portuguesa de América, como mostro em meu texto "Después del holocausto fundador. La

maravilhoso "milagre do novo", nascimentos infernais que nada têm de milagrosos. Poucas chances ficam de iniciar algo "novo" quando se nasce negro, indígena ou miserável em certos setores especialmente flagelados do planeta, nascimentos condenados a repetir os monótonos movimentos da morte sem nenhum acesso a qualquer genuíno começo. A inflação e a mistificação da ideia de nascimento como "milagre" e "dádiva" podem levar à insensibilidade social. Para setenta por cento da humanidade, nascer não é uma dádiva, mas um fato traumático manipulado ou desleixado, oportunista ou casual. Haveria que perguntar para quantos nascer é uma dádiva e quem paga o preço do milagre do nascimento de alguns.

A abordagem de Arendt parece conter elementos religiosos, não num sentido doutrinal, mas sim de atitude e de espírito. Os usos recorrentes das palavras "milagre" e "revelação", no livro *A condição humana*, parecem mostrar o fundo edificante de suas ideias sobre natalidade. No final do crucial capítulo V sobre a ação, logo após afirmar que a natalidade é "o milagre que salva o mundo", conferindo aos assuntos humanos "fé e esperança", virtudes ausentes nos gregos, ela escreve: "[...] essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua 'boa-nova': 'Nasceu uma criança entre nós'" (p. 308). A isso se poderia facilmente replicar que, a cada cinco minutos, uma mulher do nordeste brasileiro ou das periferias das grandes cidades profere as palavras: "Mais uma criança morreu entre nós", de desnutrição ou de doenças banais.

Hannah Arendt deu muita importância ao biográfico. Já em 1933, ela acabou a primeira versão de uma biografia de Rahel Varnhagen, uma judia alemã na época do Romantismo no século XVIII. *Homens em tempos sombrios* é também uma obra biográfica.

---

singularidad y carácter incomprensible del holocausto como mecanismo ocultador del exterminio indígena" (PACHON; SANTILLÁN, 2017, p. 193-243).

Elizabeth Young-Bruehl afirma que, para Arendt, somos moldados fundamentalmente pelas condições de nosso nascimento, e que ela aprendeu do viver, não do ler, que, por nascimento, era judia.[12] Há também uma considerável produção biográfica sobre a própria Arendt.[13] Pode-se dizer, sem temeridade, que vida e obra foram estreitamente ligadas no caso dessa pensadora. Por isso não configura falácia *ad hominem* sugerir que a sua concepção afirmativa do nascimento como milagre e dádiva bem como a sua insistência em acentuar o começo e não a morte dos empreendimentos humanos podem provir de uma forte necessidade de autoafirmação para amenizar seu próprio desespero e sua própria depressão diante da vida humana e seus acontecimentos nada animadores.[14] Os textos de *A condição humana*, pelo menos, podem não ser estritamente descritivos, mas performativos: que o nascimento fosse um *novum* e uma dádiva não era, talvez, algo que ela via, mas algo que ela desejava que fosse o caso.

Do ponto de vista ético-negativo e pessimista que eu defendo, também vejo certa insensibilidade de Arendt perante o caráter eticamente problemático do nascimento. Ela foi uma boa observadora dos tempos sombrios, mas se preserva de qualquer postura abertamente pessimista. Numa esquecida passagem de *A vida do espírito*, no primeiro volume sobre "Pensar", Arendt refere-se rapidamente ao ponto de vista pessimista em filosofia. Ela fala da "terrível extremidade de ter sido atirado para um

---

12 YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 84.

13 Além do livro de Young-Bruehl já citado, temos: Sylvie Courtine-Dénamy, *Hannah Arendt* (ed. portuguesa de 1999); Julia Kristeva, *O gênio feminino. A vida, a loucura, as palavras / tomo 1 Hannah Arendt* (ed. brasileira, 2002); Laure Adler, *Nos passos de Hannah Arendt* (ed. brasileira, 2007), entre outros.

14 Isso está claro na sua relação com Heidegger, que começa como sublime caso de amor e termina no mercantilismo da tentativa de venda dos originais de *Ser e tempo*, para tentar enfrentar a depressão do próprio Heidegger e seus tardios problemas econômicos (ETTINGER, 1996, p. 125-130). A filósofa do começo viveu na própria pele a penosa terminalidade de uma relação humana real; e, pouco depois, a cíclica vida da natureza lhe impediu de acabar seu livro *A vida do espírito*.

mundo cuja hostilidade é esmagadora, onde o medo é predominante e para escapar do qual o homem faz tudo o que pode" (p. 180). Logo aponta que tal experiência não era desconhecida dos gregos, tal como contida na famosa assertiva de Sófocles, de que o melhor seria nunca ter nascido e de que, já nascido, o melhor seria morrer logo. E Arendt comenta:

> O fato notável é que, tanto quanto sei, esta disposição de espírito em parte nenhuma é mencionada como uma fonte do pensamento grego, e talvez ainda mais notável, em parte alguma produziu qualquer grande filosofia – a menos que queiramos incluir Schopenhauer entre os grandes pensadores (Id).

Mas, precisamente, o movimento quase natural que nos leva a nos afastar do que pode nos destruir, preferindo mergulhar em visões, filosofias e religiões que possam nos confortar e nos proteger, leva a considerar que nenhum pensamento pode ser grande ou sublime se não proporciona esses consolos e proteções, e que filosofias que se dedicam a denegrir o mundo são produtos de mentes doentias ou de desajustados incapazes de assimilar valores superiores. O pessimismo é visto como um pensamento degradado ou mesmo depravado; em todo caso, como "menor". Acredito que essa visão continuará tendo longa vida enquanto a condição humana não mudar esses seus aspectos hostis e esmagadores mencionados por Arendt. Examinando o condicional: "Se o pessimismo nunca produziu grande filosofia, então Schopenhauer não é um grande pensador", bastaria considerá-lo como tal para que o antecedente fosse negado. E não vejo nada além de preconceitos – talvez de fundo religioso em nossa cultura pretensamente leiga – para não fazê-lo assim.[15]

---

15 Fora do contexto do pessimismo, Arendt também comete uma injustiça com Schopenhauer no segundo volume de *A vida do espírito*, especificamente devotado ao "querer" – tema central da filosofia de Schopenhauer – no qual este não é sequer mencionado, passando-se direto do idealismo alemão a Nietzsche.

3

O começo adotado: nascimento e suplemento

Hilan Bensusan

1. Ana Miriam Wuensch traz à baila Arendt (e Zambrano) para pensar a relação entre o nascimento e a criação – e, com isso, entre a novidade e a criatividade. Ela insiste, com Arendt, que o novo do nascimento não é a criação como um ato de um poder criador. Não é a atualização de uma potência de criatividade, é antes um ato sem potência; há no nascimento algo mais do que uma criação por um criador; há uma heterogênese. Não há uma continuidade, não há uma complementação; se a um poder criador falta criar, aquilo que nasce não preenche uma falta, não supre o que estava incompleto, não termina o inacabado. A natalidade é pensada como da ordem do não-terminal – e é aqui que ele coincide e se opõe à mortalidade; se há genuína natalidade, nada está terminado, e é precisamente porque o que existe é terminal que pode haver espaço para que algo genuinamente comece. *Que possa haver espaço* não quer dizer, contudo, que já haja espaço para o que vai nascer.

Essa é a estranha condição do mundo em que pode haver natalidade: é um mundo que não está terminado e que não precisa ser terminado e nem sequer pode sê-lo. Trata-se de um mundo que contém um princípio do começo; e, já aqui, um mundo que pode ser interrompido. A natalidade aparece assim como sem *arché*, sem origem e sem comando, como um instante an-*archaico*: aquilo que faz o mundo abrigar o repentino. Não é um mundo

incompleto, nem tampouco um mundo terminado – um mundo com genuína natalidade é um mundo de existentes capazes de serem afetados por um outro a ser encontrado; não um outro que está sendo esperado ou que precisa vir, mas um outro que pode surgir. O nascimento aparece assim como um surgimento, ou talvez antes uma *in-surgência* diante de um mundo inacabado inacabável – talvez também como a relação do ser com o outro, a *δύναμις κοινωνίας* que o Estrangeiro introduz n'*O Sofista* de Platão – e é o Estrangeiro que introduz o que está fora do ser e que entra em contato com ele quando há hospitalidade.[1]

Gostaria de entender a natalidade em contraste com a criatividade – ou a potência de criar – nos termos do exercício da hospitalidade. A hospitalidade que não é compulsória nem como um imperativo e nem como uma inclinação – e nem sequer é um exercício de moralidade. Talvez ela se insira precisamente em uma audácia, em uma curiosidade e em uma desmesura. A audácia é a de preterir o seguro, de preterir o acabado e o pronto em favor do alheio, em favor do interminado – a audácia de uma aventura. Porém não se trata talvez da aventura planejada, da aventura esperada e nem mesmo da aventura com lugar marcado como a que começa na casa de Octave no romance de Klossowski *Roberte ce soir*, parte de sua trilogia *Les lois de l'hospitalité*: na casa está escrito que o morador "espera com ansiedade à porta o estrangeiro que aparecerá no horizonte como um libertador".[2] A aventura de Octave é a da espera e, assim, da incompletude. Porém sua espera é também movida pela curiosidade, uma curiosidade que atua como um apelo, um apelo que vem de alguma coisa outra, um apelo de um risco, não o risco das plantas e dos animais

1 Sobre a *δύναμις κοινωνίας*, ver também "O negativo preestabelecido e o silêncio de si" acima, onde, na parte 3, escrevo sobre terminalidade e pluralidade em conexão também com o filme de Julio Cabrera e Leo Pimentel, *A forma do mundo* (2018).

2 KLOSSOWSKI, 1965. O trecho diz: "Le maître des céans [...] attend avec anxiété sur le seuil de sa maison l'étranger qu'il verra poindre à l'horizon comme un libérateur. Et du plus lois qu'il le verra venir, le maître se hâtera de lui crier: 'Entre vite, car j'ai peur de mon bonheur'".

desguarnecidos de que fala Rilke em suas *Cartas de Muzot*,[3] mas a atração pelo risco, o risco como uma chamada. E há aqui a desmesura: não se trata de um cálculo como aquele da produção, do desencadeamento de alguma coisa, mas do que Wuensch chama de "liberdade dos começos"; a desmesura do inicial que não pode ser medido em contraste com coisa alguma. Se há genuína natalidade, há nela esse momento do exercício de hospitalidade. Note-se que ninguém é obrigado à hospitalidade, se ela é genuína – e não se confunde aquilo que Derrida chama de lei da hospitalidade com as leis da hospitalidade presentes na legislação acerca dos imigrantes, nos bons modos à porta, nas regras da gentileza.[4] Em particular, a hospitalidade precisa de uma casa, de um abrigo.

Eis onde se alojaria a discussão sobre a natalidade e a antinatalidade: na hospitalidade de fazer nascer (e talvez de deixar nascer), no exercício de abrigo de colocar alguém em meio ao que existe, nos gestos de quem pode ser hospedeiro. Assim, pode ser que não possa haver uma casa (do ser, no ser) capaz de abrigar o outro; o ser é indigno do outro e é melhor, por exemplo, deixá-lo no nada – deixá-lo ao relento do que trazê-lo ao inabitável que é a casa do ser. Não seria porque a casa está completa ou acabada sem o hóspede e nem sequer porque a casa não merece o hóspede, mas antes porque o hóspede não merece ser acolhido – a pensão, ainda que sempre incompleta, não tem espaço para hóspede nenhum, não há genuíno espaço para nenhum hóspede. Julio Cabrera entende que o antinatalismo é a advocacia do outrinho, do hóspede que ainda não pode falar no foro da pensão que é o mundo. A hospitalidade requereria que não abrigássemos ninguém em um mundo indigno. Analogamente, pode ser que precisamente porque o mundo é inacabado que ele é afetado pelo ato de hospitalidade; podemos pensar que a hospitalidade, como veremos, não

3 Sobre os versos de Rilke sobre o risco, ver "Para que poetas", in: HEIDEGGER, 2002, p. 318.

4 A distinção e oposição entre a lei da hospitalidade e as leis da hospitalidade é central nas análises que faz Derrida em seu seminário sobre hospitalidade e hostilidade. Ver DUFOURMANTELLE; DERRIDA, 1997.

pressupõe uma casa no ser ou uma casa do ser, mas antes inaugura um sítio que possa hospedar. A hospitalidade, se pensada como capaz de incitar o próprio hospedeiro, não responde ao ser, mas precisamente responde ao outro e inventa um modo de abrigá-lo mesmo tendo em vista o espúrio que é o ser. Trata-se, nos dois casos, de uma orientação ao hóspede.

O mundo nem requer nem proíbe a hospitalidade; ele não a impede e nem a impele. E é assim que a hospitalidade aparece quando a natalidade é pensada como distinta da potência de criar. A hospitalidade que não é imperativo nem inclinação é possível se o mundo for capaz de receptividade; se o mundo for tal que seja possível adicionar algo a ele indefinidamente. Se ele for capaz de receber – é da receptividade do mundo que falaria a tese da natalidade distinta da criatividade. Essa receptividade – que em si mesma parece um momento de hospitalidade do mundo, de capacidade de ser afetado, de acolhimento – não pode ocorrer se o mundo está repleto ou se, de algum modo, ele pode ficar repleto. Nele tem que haver espaços, mas não lacunas, espaços que não sejam como que feitos para o preenchimento. Duas noções parentes podem ajudar a entender essa condição: a noção de *substituição* da qual Levinas faz uso ao entender que podemos agir pelo outro, pelo que não está em nós e que o outro pode me substituir sem destituir o que faz com que eu seja eu e a noção de *suplemento* que Derrida emprega para se afastar da plenitude da presença e para descrever o que não está prefigurado.[5] É porque o mundo pode ser suplementado que pode haver natalidade an-*archaica*. E é com o foco no suplemento do mundo – que é talvez o próprio mundo – que é possível pensar no inicial que não é um seguimento e que não é arqueológico. Aquilo que nasce não é de maneira alguma complementar, é suplementar; dito de outro modo, o nascimento, ou sua possibilidade, é o avesso da totalidade,

5 Ver LEVINAS, 1978; e DERRIDA, 1967. A noção de suplemento atende tanto ao suplementar quanto ao suplente – a substituição, por sua vez, não é o produto de uma falta. Em ambos os casos, o contraste é com o completo, o complementar, a totalidade atual ou potencial.

já que ele mostra (se bem que também pressupõe) que nada pode estar completo. O suplemento é aquilo que está fora da ordem, que se acopla a ela; mas é da natureza desse acoplamento que ele não esteja já determinado ou terminado.

Mas, se essa pista que associa o novo do nascimento ao suplemento faz aparecer a natalidade como anexa, o nascimento é marginal. E é da marginalidade que trata o suplemento: do que está às margens, do que não completa, do que *in-termina*; a finalidade que não é um fim como completude, mas é um fim como estrutura. A estrutura da marginalidade do mundo é que o mundo é incompletável e assim nunca forma uma totalidade. A marginalidade que é produzida pelo suplementar – o outro é que faz as margens exteriores do mundo – toca em uma realidade estrutural: a possibilidade de uma interrupção desde fora. O ser entendido a partir do suplemento – e que torna possível um mundo com o nascimento arendtiano – é o ser interrompido, cortado desde fora. O suplemento, como o outro que me substitui em Levinas, é entendido por Derrida como estando fora do alcance de qualquer fenomenologia, de qualquer atenção à presença. A análise (ultratranscendental) da presença leva às camadas de suplementariedade; o suplemento é o traçado do que se apresenta.[6] Em todo caso, a novidade do nascimento aponta para a possibilidade da hospitalidade, a hospitalidade aponta para o suplemento, já que o mundo aparece como admitindo adições. O ser interrompido é algo como o ser suplentável, o ser que nunca está plenamente presente, já que tem margens, já que tem um exterior, um outro. E o outro, enquanto absoluto exterior, não é complementar: o complemento está para o suplemento como a coexistência por programação está para a coexistência por interrupção – e como a criação está para a natalidade.

O suplemento – como o nascimento – está próximo também da retirada, do que fazem as coisas quando coisam (quando fazem

6 Sobre o ultratranscendental, ver DERRIDA, 1967, p. 86.

sua própria coisa) na imagem de Heidegger nas conferências “Einblick in was das ist”.[7] Ao opor a coisa ao objeto (*Gegenstand*) e também a *physis* à *thesis*, Heidegger está apontando para duas disposições para a apresentação, duas condições da presença, aquela que se apresenta de seu próprio acordo e que pode assim ser desvelada e também escondida e aquela que fica apresentada enquanto exposição, enquanto aquilo que está reservado (*Bestand*). O ser está em perigo, porque está sendo perseguido para ser exposto, posto em um armazém, em um almoxarifado. Porém Heidegger está também contrapondo aquilo que está pronto-para-o-uso e aquilo que pode se retirar e se re-apresentar, entre aquilo que requer cuidado (*cura*) e aquilo que está seguro, assegurado (*sine cura*). É precisamente porque as coisas podem ser retiradas e re-apresentadas que entre elas não há uma completude e elas não pedem um complemento. Graham Harman entende as categorias do *Einblick* em paralelo com a distinção entre *zuhanden* e *vorhanden*, entre estar presente à mão e estar pronta para o manuseio, entre estar à mão como as coisas e como a *physis* e estar tematizada.[8] A tematização é aquilo que, como um mapa, pretende estar completa ou ser eventualmente completada. A tematização está assim próxima do complemento, ela pretende abarcar as coisas – tê-las como objetos – e, assim, poder tê-las expostas, completas, em uma totalidade.

Quando o ser está em perigo – em perigo de exposição total –, não há onde se esconder nem como se retirar e não há espaço para o suplemento. O mundo pode ser suplementado, mas o dispositivo que expõe o mundo (a *Ge-Stell*) pretende ser completa, ou incompleta, mas completável – e é da completude que o ser está em fuga. Há um elemento darwiniano no suplemento, e no nascimento, que talvez comece a aparecer aqui. O suplemento é a mutação, é a deriva marginal de uma espécie que pode ser acolhida

---

7 “Einblick in was das ist, Bremer Vorträge”, in: HEIDEGGER, 1994.

8 Ver HARMAN, 2011.

pelo ambiente ou rejeitada por ele. Que o ambiente possa ser suplementado mostra já que não se trata de um ambiente em presença plena – e que não haja ambientes plenos. Ao contrário da biologia das imutabilidades, a doutrina da história das espécies de Darwin introduz a suplementariedade às populações e aos ambientes; o convívio das espécies não está pronto ou terminado, mas antes é refém de uma exterioridade, de uma heterogênese que é precisamente a mutação. A mutação reside no nascimento. E aqui, é certo, o nascimento não é uma criação no sentido de um propósito na agenda de qualquer organismo, mas antes é o surgimento de um outro. Sem nascimento não há mutação, não há heterogênese.

Mas a mutação pode ser acolhida ou não; não pode haver imperativo acerca do acolhimento – da hospitalidade – como não pode haver inclinação – algo como um instinto – que guie os demais organismos em tornar viável o outro que é suplementado ao ambiente por meio da mutação. O acolhimento do mutante tem algo em comum com o acolhimento de qualquer organismo por um ambiente: aquilo que Deleuze e Guattari exploram na noção de *natal* – a descodificação do gênico em um ambiente.[9] É precisamente o caráter incompletável dos ambientes que faz com que eles possam acolher os mutantes – e que as espécies possam ser transmutadas. Pensando em termos de suplemento, nenhuma espécie é plena ou completa. Pensando em termos de nascimento, nenhuma espécie está livre da *δύναμις κοινωνίας*; ao se reproduzir, ela está à mercê da heterogênese e, portanto, do outro que pode (in)surgir. O nascimento tem esse conteúdo político: ele torna o que parece completo explicitamente suplementável. O contraste político entre suplemento e complemento – entre nascimento e criação – é o embate entre a completude possível e o inusitado da heterogênese.

9 Ver DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 145.

2. O acolhimento daquele que nasce não é guiado por um imperativo ou por uma inclinação; a hospitalidade é da ordem dos pedidos, dos apelos, das seduções – como deixa claro Octave em *Roberte ce soir* de Klossowski. Ela não é compulsória nem é produto de uma compulsão. É precisamente por essa dimensão da hospitalidade e do suplemento que a maternidade (ou a parentalidade como figura do primeiro anfitrião) escapa do instinto e da obrigação. Aqui podemos invocar o contraste entre as leis da hospitalidade e a lei da hospitalidade – nesse caso, entre as leis da maternidade ou da parentalidade como decorrência do instinto ou das obrigações associadas a um grupo social e a lei da hospitalidade, que incide sobre o ponto em que o suplemento é acolhido. A lei da hospitalidade pode encontrar sua ocasião nas inclinações e nos imperativos, mas se distingue dela e, mais ainda, prescinde dela. Que prescinda é o que faz aparecer a adoção – a adoção como o atendimento a um apelo, que não é compulsão nem compulsório. A adoção é o exercício da lei da hospitalidade destacada das leis da maternidade ou da parentalidade. A adoção é o que torna possível o nascimento; a adoção é suplemento ou, antes, o acoplamento que faz com que o suplemento suplemente, que ele se integre sem completar. A adoção é a inscrição do suplemento no mundo. O vão mesmo entre o funcionamento do mundo no entrelaçamento de imperativos e inclinações que podemos chamar de adoção.

Jackie Kay, uma poeta adotada, aponta para essa presença da adoção diante de qualquer insurgência que tenha um efeito no mundo, que o suplemente.[10] Em "The visit", a personagem procura satisfazer as regras tácitas da adoção na figura da assistente social que a visita apenas para logo desistir e decidir que mais importa a hospitalidade que ela prepara no mundo do que qualquer regra da assistência social. Em *Trumpet*, Colman, um filho adotado de um saxofonista, aceita que seu pai tenha sido em segredo um trans-

10 Ver KAY, 1991.

homem revelado como tal apenas *post mortem*, considerando que a adoção não é uma mentira, é uma instauração – ou um suplemento.[11] Ele pensa que, assim como para ele não importa quem haviam sido seus pais biológicos, não deve importar acerca de seu pai adotivo nada senão a identidade de gênero que ele escolheu adotar. Colman aqui entende que o suplemento que foi sua adoção é an-*archaico* e que a realidade é suplementar, não atendendo a uma origem, a um comando biológico. Sua filiação, assim como o gênero de seu pai, é feita de camadas de suplementos, e só por meio deles, justapostos sem uma determinação e sem um comando, é que ela fica presente. Colman entende com a adoção que o suplemento importa mais do que a originalidade da presença; a paternidade e também o gênero de seu pai não são da ordem da *arché,* do arqueológico, do alheio a qualquer prótese. A adoção é como uma prótese, como um elemento posto a mais – *ad optio*, depende de uma opção; a adoção, como o suplemento, não é compulsório e nem compulsivo. A adoção é uma adição; ela promove excesso. Algo foi adicionado por Joss, pai de Colman, a adotar o gênero masculino, e essa adição não é um véu, um elemento que esconde o original, que disfarça, que mente. A adição da adoção é uma camada da presença incompletável: Colman percebe que Joss não mentiu, que não existe fidelidade a um original como ele não tinha nenhuma atração pelo original por trás da adoção. Não se trata de adicionar alguma coisa ao que já está completo, pleno; a adição da adoção é o suplemento do incompleto – não há uma camada original sobre a qual uma outra é adicionada. Colman percebe que a adoção não é nem complementar nem justapositiva; ela é suplementar.

A adoção – assim como o suplemento – não faz a distinção entre o biológico e o que pode parecer pós-biológico. A hospitalidade é o acolhimento que é uma adoção e que se segue a um incompletável – o biológico também é feito de suplementos e

---

11 Ver KAY, 1998.

não é imune a ele. Se há uma biologia, ela é protética. Assim, nenhuma obrigação ou compulsão determina a hospitalidade parental. Sempre há pais e mães que abandonam suas crias porque há uma lei da hospitalidade destacada de qualquer imperativo ou impulso – uma lei que pode ser deixada de lado, uma lei que não se reduz a nenhuma outra. Na fenomenologia da parentalidade em geral e da maternidade em particular – e aqui, sim, há espaço para uma fenomenologia que trata da aparição enquanto presença das mães e dos filhos – há sempre um elemento de adoção. Há um *por-opção* que não se reduz à inclinação ou à obrigação; há o suplemento que reside no *ad libitum*. Não há parentalidade sem esse elemento de adoção – ao redor do começo, a procriação é uma adoção.

A adoção é um suplemento – não é um *ad libitum* no sentido de uma escolha consciente –, porque é uma hospitalidade. A suplementariedade do ser – a admissibilidade do suplemento no mundo – é precisamente o que torna o ser incompletável, menos que pleno, menos que plenamente presente. A imagem de uma porta que pode se abrir que figura a hospitalidade é a imagem do surgimento do outro, do nascimento, da heterogênese. O nascimento pede uma adoção – e aqui também encontramos o tema do antinatalismo: não termos uma casa para abrigar adequadamente, como diz Cabrera em J3 acima, é razão para ser contra o nascimento. O debate acerca da moralidade do nascimento está no próprio espaço em que a adoção tem lugar – no próprio espaço em que ocorrem os exercícios de hospitalidade que envolvem ter uma casa onde abrigar mesmo um qualquerzinho. A ética do nascimento é a adoção. (Se o mundo é incompleto e suplementável, talvez devamos pensar que o gesto da hospitalidade é o que faz gerar a porta, a casa e o abrigo. Em um mundo que pode ser suplementado – ou em um mundo que pode receber a natalidade de Arendt que não é criação nem complemento – a possibilidade da adoção é o que concede ao nascimento um caráter biopolítico aberrante: para o mundo que está manejado,

administrado e posto em uma disposição em que ele se torna uma *Ge-Stell*, a adoção é exorbitante.

3. De todos os que contribuem neste livro, sou o único a procriar – e a adotar. Afirmei que adoção se destaca do elo biológico a menos que a biologia seja a das próteses e que a adoção é como um suplemento, anárquico, imprevisível, indiferente a comandos e a qualquer fidelidade compulsória à origem. Em um texto recente, tentei mostrar que não apenas a libido e as maquinações inconscientes do desejo e do delírio são apropriados pela família nuclear através da operação Édipo diagnosticada e descrita por Deleuze e Guattari, mas também a proximidade que é an-*archica* em princípio é apropriada pelos laços de família.[12] A proximidade não é arquitetada nem por elos biológicos, nem por elos étnicos e nem por elos de vizinhança – ela suplementa os elos existentes em vez de serem criados por eles. A proximidade é da ordem da amizade, aquele elo cuja ruptura pode ser talvez explicada mas cujo ensejo é imprevisível: o começo de uma amizade depende de todo tipo de fatores e não se segue de nenhum tipo de *arché*. A proximidade não é indiferente a nada, mas, assim como o desejo, pode ser apropriada por uma instituição como a família nuclear. Mais do que considerações antinatalistas, a distância do familismo sempre foi efetiva no meu desinteresse por fazer nascer.[13] Era preciso que se pudesse acolher quem nasceu em

12 "A sagrada família: apropriação da confiança, do desejo e da proximidade". In: NHAMANDU, 2018. Sobre o caráter an-*archico* da proximidade, ver LEVINAS, 1978.

13 O antinatalismo e o antifamilismo podem parecer más companhias mútuas se argumentarmos que o antinatalismo torna o antifamilismo desnecessário – se não é recomendável fazer nascer em geral, não é recomendável fazer nascer para compor uma família em particular. Seria algo análogo ao que Jonathan Kvanvig diagnosticou como o problema do alagamento da maioria dos valores epistêmicos diante do valor da verdade – ver a discussão sobre valor do conhecimento, por exemplo, em PRITCHARD, "What is the Swamping Problem?", in REISNER; STEGLICH-PETERSEN, *Reasons for Belief*, 2011, p. 244-59. Analogamente, o antifamilismo seria alagado pelo antinatalismo, que traria consigo valores mais amplos porque mais universalmente válidos. Acredito que não haja alagamento nesse caso. Uma das consequências de uma atitude negativa em lógica que Julio Cabrera defendeu é que argumentos não decidem a questão. Eles podem, portanto, estarem sobredeterminados – pode haver mais de um argumento determinando uma decisão. Assim, o antifamilismo pode convergir com o antinatalismo e implicar uma mesma decisão. Nenhum dos dois torna o outro irrelevante ou redundante. Há uma medida em que são argumentos independentes –

uma casa que não fosse familista – que não decalcasse na proximidade a compulsoriedade das figuras familiares. A proximidade e o desejo postos no regime do familismo conspiram para que o que foi nascido se torne não mais do que uma criação de reservas para *Ge-Stell*, não mais do que uma reprodução, decerto da força de trabalho para as manivelas do capital – receber o estrangeiro, fazendo-o naturalizar-se. A hospitalidade se torna inclusão; o nascimento, criação; e o suplemento, recurso.

Diante do acoplamento do familismo à genética – e da apropriação da proximidade pelos órgãos familiares – por que adotar filhos biológicos? A resposta à pergunta, dirigida a mim, aponta não apenas para a hidráulica entre a moral e a biografia, mas também para a força do dispositivo familiar que, ao transformar a proximidade em elos de família, faz também da adoção um prolongamento da proximidade familiar – adotar passa a ser trazer à família, e não apenas trazer à proximidade. O familismo se apossa da adoção como se apossa da proximidade. Com respeito à hospitalidade das novas gerações, o familismo como dispositivo de composição da vida, traz assim pelo menos estas duas injunções: i. adote aqueles que são filhos; e ii. trate os adotados como filhos. O familismo se apropria da proximidade, apropriando-se assim da adoção. Um programa antifamilista implicaria aqui, assim, i. não adotar os filhos (biológicos) e ii. adotar os não-filhos (adotados). Porém, aqui, a diretiva antifamilista também esbarra com a coexistência: também ela pode ser interrompida. O antifamilismo, entendido como uma diretiva, não é, como a interrupção, fiel ao *an-archico* da proximidade – a diretiva é um programa. E os programas são as casas que hospedam interrupções. É de interrupções que são feitas as proximidades. Posta a cria no mundo, criá-la como uma adoção,

---

"mesmo se a comida não fosse tão ruim, a porção ainda seria bastante reduzida". Entendo que pode parecer que o antinatalismo torne o antifamilismo irrelevante ou redundante. Penso que tal alagamento depende da capacidade do antinatalismo encerrar a questão, como se supõe que o valor da verdade de uma crença encerra a questão nos debates sobre o valor do conhecimento.

como um suplemento. Pode parecer que eu queira dizer que ela não seja apenas uma interrupção na vigência do antinatalismo *prima facie*, mas também uma interrupção na vigência do antifamilismo *prima facie*. Porém ela não é interrupção – ainda que passível de hipóstase, a interrupção é uma ação, uma ação sobre o que existe e um suplemento ao que há.

A interrupção, um traço da exterioridade, aponta para a incompletude – ela é da natureza da adoção. A ideia de adoção sugere algo que não foi criado, mas se segue a uma interrupção. A adoção é uma hospitalidade – uma invenção de hospitalidade, e se direciona não para potências ou para qualquer coisa que já estava presente antes do ato, mas para o que surgiu no horizonte sem anúncio. A adoção, como categoria da chegada, da vinda, segue-se a qualquer nascimento. Ela é, mais do que a natalidade, a condição da coexistência se a coexistência não é apenas uma condição de dependência mútua como a de órgãos em relação a um organismo. A condição da *adotibilidade* não é como um existencial ou um coexistencial, é antes como um sintoma da incompletude do ser. É assim do âmbito do suplemento, esse âmbito da exterioridade que dá o tom ao *an-archaico* da proximidade. A adoção nem pressupõe a natalidade – como categoria, ela fica alheia a qualquer imperativo natalista. Seu antinatalismo está precisamente em tratar de bem mais do que do nascimento – a adoção é o nome do suplemento, é o que irrompe com a interrupção. Não se trata do desejado nem do desejável; nem sequer o inacabado e o incompleto torna a natalidade desejável; não é dela que vem o suplemento e nem pode o suplemento ser desejado. Ele é de outra ordem, da ordem da adoção. (Também as mutações não são desejadas e nem desejáveis; o impulso antinatalista é o que faz incidir a inabilitação moral e o sofrimento na decisão contrária a qualquer nascimento.) A adoção não requer nascimento, ela nem sequer requer nada – ela é também *an-archaica*. O que há de não-recomendável no mundo não o torna completo, não o completa – porque incompleto, o

mundo não se torna menos não-recomendável. Mas ele se torna sujeito à interrupção. É essa a categoria da adoção.

Fazer espaço para quem nasce, fazer espaço para o que surge. O espaço não preexiste, nem como espaço vácuo e nem como espaço que foi evacuado. O espaço que se segue à interrupção – aquele que se segue à hospitalidade – não é o espaço ordenado da família. Nem sequer é o espaço ainda mais ordenado e imperial da espécie. E, finalmente, nem sequer é o espaço do ser. Fazer espaço não é pavimentar o que havia de antemão. É o que se segue do inusitado, da interrupção, da hospitalidade inesperada que se apoia apenas na incompletude – nos bueiros do ser. A interrupção – como a adoção na coexistência – abre uma justiça alheia aos pavimentos do que existe. Não uma justiça que requer que o ser se complemente, mas uma justiça incompleta (talvez de demandas infinitas) que atua na adoção. O suplemento não é a morada do ser, é precisamente o furo no seu telhado. E a adoção é um remendo no buraco que não impermeabiliza enquanto houver interrupções até mesmo nos nossos melhores julgamentos de que o mundo não é recomendável.

4

Tarde demais para adotar

Julio Cabrera

Os textos nem sempre se organizam como queremos organizá-los. Eles têm vida e morte próprias. Ao escrever “O começo adotado”, Hilan queria escrever um texto “fora da polêmica” sobre éticas negativas, mas seu texto acaba sendo sugado por essa polêmica contra a vontade do autor. Novas categorias aparecem aqui – “suplemento”, “adoção”, “família” – que reabrem o debate em lugar de simplesmente complementá-lo. Eu me vejo, pois, obrigado a escrever este breve texto-réplica somente para mostrar que nada mudou, que as novas categorias introduzidas não afetam a conclusão já alcançada, qual seja: uma ética negativa da abstenção não pode ser eliminada, suprimida ou refutada, mas apenas relativizada, obrigada a aceitar outras éticas negativas como sendo possíveis, por exemplo uma ética negativa da interrupção com a qual terá que conviver. Apenas quero mostrar aqui, rapidamente, que tudo o desenvolvido neste novo texto de Hilan continua afetado por aquela conclusão que eu não gostaria alterar.

1. Suplemento unilateral

De início, parece-me haver no texto uma oscilação – comum neste tipo de discussão – entre falar de quem já nasceu ou está por nascer (chamemos de JN, já nascido) e falar daquele que apenas estamos pensando em fazer nascer, mas que não está em nenhum lugar (chamemos NN, não nascido). A tese antinatalista sustentada

por uma ética negativa da abstenção refere-se única e exclusivamente aos NN. A respeito dos JN, a situação é outra, e as avaliações éticas são outras. O que me interessa sustentar é que, na minha perspectiva, fazer nascer alguém é imoral (dados meus pressupostos, claro), e isso não pode ser apagado mediante uma moralidade qualquer a respeito dos JN; se um casal tem um filho e o cuida amorosamente enquanto outro o abandona, ambos transgrediram a moralidade primordial que devemos aos NN (nessa perspectiva). (Num exercício de pensamento radical extremo se poderia pensar que quem abandona o JN é até mais congruente com a imoralidade do ato procriador do que aqueles que agora tentam, com cuidados amorosos, correr atrás da sua imoralidade protegendo aquele a quem recusaram a mais radical proteção).[1]

Concedida a imoralidade radical de procriar em qualquer caso (se aceitos, claro, meus pressupostos e arrazoados, o que não é obrigatório aceitar), eu tendo a coincidir com tudo o que é dito no texto sobre moralidades intramundanas de emergência para com os JN, na estrita medida em que não pretendam apagar a imoralidade radical de origem, mas apenas atenuá-la ou disfarçá-la (como o caso de uma feliz mãe de dois filhos que, recentemente, me disse na cara que era antinatalista). Mas me custou um pouco distinguir, no novo texto de Hilan, quando ele fala em JN e quando em NN. (Mas estou pensando agora que, se Hilan admitisse explicitamente estar se referindo apenas aos JN, terá sentido considerar esse seu novo texto como alheio à nossa discussão central.)

---

1 Isso é realmente radical e vai na mesma trilha do meu comentário sobre bons e maus filhos em *Mal-estar e moralidade*, quando eu elogio o mau filho – a "ovelha negra" da família – que "não faz nada" nem se preocupa em "ser alguém", acompanhando com isso o próprio nada da existência. "A perdição dos 'perdidos' ilumina, de maneira incômoda, a própria 'perdição do ser', e o próprio caráter perdido da procriação" (MM, p. 533). Em J4 e J6, concordei com que, uma vez nascido, o filho exige proteção intramundana; o pensamento radical apenas quer se opor a qualquer tentativa de justificar moralmente o ato procriador *a posteriori* se baseando nessa proteção. Nesse sentido, aquele que não cuida do filho corre menos esse risco do que aquele que só agora se preocupa com o que devia ter lhe preocupado muito antes.

Por exemplo, no começo do texto, quando se fala em "nascimento", para comparar com "criação", fala-se de dois tipos de *novum*; o *novum* do nascimento não é o *novum* da criação, pois o nascimento não vem completar o incompleto, etc.; não há um espaço preparado para quem vai nascer. Bom, supondo que a criação viesse a completar algo (o que é dúbio), essa análise comparativa entre nascimento e criação é totalmente "apática" (no sentido de meus livros sobre cinema), porque em nenhum momento introduz uma valoração do ato mesmo do nascimento; especificamente uma valoração moral. Mesmo que se mostre que não se procriam pessoas como se criam obras, isso não isenta o nascimento de condenação moral ético-negativa e da necessidade da abstenção. O fato de não se tratar de uma criação em nada diminui a manipulação e o prejuízo provocados no JN. De maneira que, de início, essa discussão sobre nascimento e criação é inócua em meu ambiente, lateral ao que realmente me interessa do nascimento. Quero dizer que, se alguém afirma: "Mas eu não tive meus filhos mediante um ato criador", não estará dando nenhum passo, em minha perspectiva, para se isentar da imputação moral ético-negativa de ter feito nascer alguém.

Pois alguém poderia alegar: "Eu não fiz nascer meu filho para ele completar coisa alguma, algo que ficaria incompleto sem ele" (por exemplo, a minha vida, a minha realização). Tampouco se trata do produto de um cálculo como no caso da criação. Mas, na perspectiva que assumo, não se pode procriar não manipuladoramente, e o JN terá sido prejudicado, tenha ele nascido para completar algo ou não, com ou sem cálculo. De toda forma, terá sido jogado no mundo inconsulta e assimetricamente, no sofrimento físico e psicológico e na inabilitação moral. Eu já manifestei, na discussão com Hilan, que sou cético a respeito do "surgimento" absoluto do nascituro como surpresa total, como o totalmente inesperado (e algo disso está também em meu texto contra Hannah Arendt); para quem têm relações sexuais constantes, a gravidez e a aparição de um outrinho não são nunca

algo totalmente inesperado e repentino, uma interrupção total; temos relações sexuais sobre um permanente *background* de procriação, e ignorar isso seria, talvez (digo talvez), má-fé em muitos casos.

Nesse sentido, eu recusaria ao nascimento uma categoria tão cara a meu pensamento latino-americanista como "insurgência"; nada menos insurgente que um nascimento; o nascimento nunca é totalmente "não anunciado", algo que poderia nos surpreender como – digamos – a morte de um dos parceiros durante o coito. Esse não é um ponto menor: precisamente pelo fato do nascimento não ser algo totalmente novo é que podemos saber da sua imoralidade antes do afetado nascer. Se, como Arendt sugere, tudo se resolvesse *a posteriori* na história biográfica dos indivíduos, a análise moral da procriação seria toda ela jogada no ôntico-intramundo, e os leitores de meus escritos já sabem por que sou contra essa manobra.

A questão da hospitalidade, que começa a seguir, também sofre dessa mesma ambiguidade entre JN e NN. Pois é claro que deveríamos ser hospitaleiros (em algum sentido definido, não forçosamente moral deontológico obrigatório) com os JN, mas não faz sentido algum, em minha perspectiva, trazer alguém ao mundo para sermos hospitaleiros com ele/ela. A hospitalidade é uma atitude atenuadora ou confirmadora ou de má-fé (dependerá dos casos) após uma recusa da radical hospitalidade do nada, do radical abrigo do não ser. Sempre temos aqui o mesmo esquema – bastante frisado em nosso livro *Porque te amo, não nascerás!* – de abrigar aquilo que desabrigamos, de proteger após termos jogado no perigo, algo que até delinquentes podem fazer (lembre as cenas do filme *Todo o dinheiro do mundo*, no qual o sequestrador se afeiçoa pelo menino sequestrado e o protege; até um assassino derrama lágrimas de vez em quando). Deixando a moralidade de lado, tudo se ajeita para o procriador; ele aposta vitalmente (nietzscheanamente) na surpresa, na curiosidade, na "audácia de uma aventura", na desmesura, sem pensar demasiado no afetado,

no prejudicado, no manipulado; o genitor sente profunda curiosidade pela evolução, física e psicológica, desse pequeno ser, e é isso o que importa. (E essa defesa moral do filho compulsivamente nascido é perfeitamente inglória para seu esforçado advogado defensor, porque a própria vítima, quando crescer, vai ter sido compelida – pela natureza e pela sociedade – a pensar que foi uma imensa sorte ter nascido, "apesar de tudo"; o advogado não será recompensado pelos seus esforços morais; a vida, como sempre, terá falado mais alto.)

> "*Eis onde se alojaria a discussão sobre a natalidade e a antinatalidade, na hospitalidade de fazer nascer (e talvez de deixar nascer), no exercício de abrigo de colocar alguém em meio ao que existe, nos gestos de quem pode ser hospedeiro*".

Aqui a ambiguidade apontada no início reaparece: é claro que a inexistência desse abrigo faz parte – na postura antinatalista – do motivo moral para não fazer nascer NN; mas também é claro que é sempre possível falar (moralmente ou não; eu prefiro que seja moralmente) de uma "hospitalidade de segundo grau", a hospitalidade para quem eu mesmo des-hospitalizei radicalmente. Aqui sim, no caso do JN, inauguramos um sítio que pode hospedar, mas não temos motivo (na minha linha) de trazer alguém ao mundo a fim de inaugurar um sítio para hospedá-lo. Isso é algo que fazemos já com o fato consumado; não pode ser (na perspectiva antinatalista) parte de um projeto procriador para um NN. Essa hospitalidade responde ao outro quando o outro é um JN; a respeito do NN, não faz nenhum sentido, pois eu já sei, a respeito dele, qual é a melhor hospitalidade, a que mais lhe convém.

Essa ambiguidade entre JN e NN continua presente em frases como: "*Eis onde se alojaria a discussão sobre a natalidade e a antinatalidade, na hospitalidade do fazer nascer [...]*". É claro que, na minha perspectiva, a questão da natalidade e da antinatalidade NÃO se situa no terreno da hospitalidade, mas muito antes. Não será por considerações sobre hospitalidade que decidiremos ser ou

não antinatalistas. Questões de hospitalidade ficam relevantes quando, já natalistas (ou antinatalistas *prima facie*), geramos um JN, mas hospitalidade nada tem a ver com a decisão de ser ou não antinatalista; não existe uma previsão, ético-negativamente sustentável, que diga algo como: "Vale a pena procriar alguém para lhe dar uma hospitalidade tal e qual". Não há nenhuma obrigação ético-negativa de colocar alguém no meio do que existe para ter com ele este ou aquele gesto hospitaleiro. Não é esse o terreno onde alojar uma discussão sobre antinatalismo. Se a hospitalidade inaugura um sítio onde antes não havia nenhum e onde nada era esperado, não tem nenhum sentido para o antinatalista procriar com o intuito de doar esse sítio. A hospitalidade *a posteriori* não vai tornar o mundo propício para decidir, com fundamento ético-negativo, que foi bom e correto trazer um NN ao mundo. A hospitalidade não faz parte de nenhum preparativo, mas é sempre e inevitavelmente paliativo. Não participa da decisão antinatalista, é irrelevante para a abstenção. A hospitalidade responde ao outro quando o outro é um JN.

Não faremos nascer apenas para ostentar a nossa receptividade, nosso acolhimento. Receptividade e acolhimento são categorias muito apropriadas para a sobrevivência de um JN, não para a vivência – para o vir à vida – de um NN. O mundo já tem uma estrutura antes de decidirmos ter ou não filhos. Não será o trazer o filho o que dará ao mundo uma estrutura nova; e, mesmo se a desse, seria manipulador trazer o filho para isso, na medida em que o filho melhoraria o mundo imolando-se e sem ter decidido nada por sua conta; ele seria trazido para melhorar um mundo sobre o qual não poderia ser consultado. Os JN são forçados a tentar melhorar o mundo péssimo que lhes foi dado (lembremos sempre que Hilan quer se manter pessimista e antinatalista *prima facie*; as coisas se facilitariam enormemente se ele admitisse – afirmativamente, como o sempre revisitado Levinas ajudaria a admitir – que, apesar de tudo, o mundo não é um lugar tão mau assim), mas não faz sentido nenhum trazer alguém para que tente

melhorar um mundo cujo caráter péssimo seria drasticamente driblado simplesmente não nascendo.

A tarefa de suplementar o mundo – já que não de complementá-lo – não justifica eticamente a procriação do ponto de vista ético-negativo, porque preserva a manipulação e o dano ao nascituro. Se não há nenhuma obrigatoriedade em oferecer o acolhimento da hospitalidade, menos ainda o destinatário desse acolhimento de segundo grau será obrigado a aceitá-la, por mais naturalizado que esse acolhimento seja no andar pela vida, sobretudo nos primeiros dez anos. O suplemento é a mutação, mas mutação é um termo biológico, não biográfico (Ortega). Se a mutação biológica reside no nascimento, talvez a invenção moral, antinatural, até perversa (por que não?) se oponha a ela; sem nascimento não há mutação, mas talvez com nascimento não haja moralidade; teremos que escolher, e não apenas acolher. Não é suficiente não haver um instinto procriador se dispormos de bons argumentos éticos antiprocriadores; procriar sem criar ainda pode ser moralmente incorreto. O pessimismo e o antinatalismo estão mais preocupados com a terminalidade dos indivíduos do que com a origem das espécies. Podemos não estar dispostos a suportar uma existência individual sensivelmente dolorosa e moralmente inabilitada em benefício da imortal vida da espécie (levando em conta como as espécies humanas melhorariam de condição com a desaparição da raça humana). O suplemento é, sem dúvida, um ato político, mas declarar dispensável tal suplemento também é.

2. Adoção tardia

Só para insistir no mesmo ponto, no início da segunda seção fala-se do "acolhimento daquele que nasce", mas "aquele que nasce" é ambíguo entre JN e NN. Trata-se daquele que estamos pensando em procriar ou daquele que já está no corpo da mãe? Duas posturas éticas diferentes se abrem aqui, como já foi frisado. Fala-se que o acolhimento por parte dos genitores não é compulsório,

imposto por instinto ou por deveres sociais, mas ele é certamente compulsório para o JN, que nunca teve a oportunidade de pedir por esse acolhimento, por mais livre, espontâneo, generoso ou atencioso que ele possa ser. Acolher – no caso radical da procriação – não é menos manipulador que outras atitudes. O "primeiro anfitrião" sente-se à vontade por oferecer um acolhimento não compulsório, mas o "primeiro hóspede" nada sabe disso; nem sabe a diferença entre um acolhimento compulsório e outro não compulsório, nem sabe sequer que está sendo acolhido. E, se o JN se sentir, alguma vez, manipulado, usado em benefício de outros, pouco importará saber qual foi o tipo de acolhimento decidido unilateralmente pelos seus genitores. Bons ou maus tratamentos com o JN são, ambos, decididos assimétrica e compulsoriamente.

Aqui é introduzido o termo crucial, "adoção": "*A adoção como atendimento a um apelo, que não é compulsão e nem compulsório [...] a adoção é o que torna possível o nascimento, a adoção é suplemento [...] A adoção é a inscrição do suplemento no mundo*". Mas que apelo? Apelo de quem? O JN não é sujeito desse apelo; quando ele chora ou pede por proteção, não "apela", não está em condições de apelar, apenas manifesta seu desgosto e seu desamparo diante da situação na qual foi lançado pelos seus genitores que agora, curiosamente, se preocupam em atenuar o desgosto e o desamparo que eles mesmos provocaram; esse mal-estar desamparado é, sim, compulsório, algo ao qual o JN foi condenado sem volta. Os genitores manifestam que não acolhem o JN por obrigação ou compulsão, sendo o acolhimento que oferecem agora dado a um ser posto por eles mesmos, compulsivamente, numa situação que precisa desse acolhimento. (Isso se parece à demarcação de terras indígenas: depois de despojá-los, ofereço – sem obrigação nenhuma – parcelas de terras para eles habitarem. Curiosa parábola.) Certamente, em minha perspectiva, não é a adoção que torna possível o nascimento; pelo contrário, é o nascimento compulsivo que torna possível (não necessária) a

adoção não compulsiva. A adoção é estruturalmente tardia, ela está sempre moralmente atrasada.

Entendamos isso. Pode-se, claro, adotar um JN de outros. Até aqui falamos de tentar adotar o próprio filho, ou de – em termos de Ortega – tornar o biológico em biográfico (mais ou menos o que Hegel pensava sobre o casamento nas *Lições sobre filosofia do direito*, um fato biológico que tinha que ser recuperado pelo trabalho do espírito). Como escrevi em *Mal-estar e moralidade*, a adoção de um JN de outros não carrega o terrível ônus moral da procriação, mas continua caindo nas armadilhas da manipulação e do prejuízo dentro do escabroso processo da "educação", inevitavelmente unilateral e autoritário. Penso que Hegel é superficial, deixou-se levar pelo espírito de seu tempo, na medida em que ele não percebe – algo também insistido em meu livro – que é impossível desgrudar da origem compulsiva e unilateral, resgatar a totalidade da matéria pelo espírito, transformar em biográfico todo o biológico. Ficamos grudados às nossas origens para sempre numa assimetria estrutural infinita, aquela mesma que Kierkegaard visualizava na relação do cristão com Deus, o protótipo de Pai Tirano. No caso do pai humano, essa tentativa pode ser, inclusive, uma estratégia do genitor – especialmente se for pessimista e antinatalista *prima facie* – para descarregar um pouco do fardo da procriação, como dizendo: não interessa o fato de eu ter procriado, importa o que faço agora, no terreno do espírito e da biografia; tentativa, precisamente, de cortar os laços com a origem e tocar o barco para frente (como todo mundo faz; afinal de contas, inclusive os natalistas, que são maioria).

"A adoção é uma adição; ela promove excesso". Mas esse excesso da adoção é constituído às custas de um restar, de um defeito, de uma falta. O excesso da adoção espelha a falta (ontológica e moral) do JN, os custos de sua retirada abrupta do não ser; o nascituro nasce faltoso, carente, e é por isso que precisa de um excesso de proteção. A adoção soma, mas a procriação resta, despoja. O nascituro não nasce para completar coisa alguma, mas

ele é in-completado ao ser jogado no mundo. A abstenção não era mais compulsória do que a hospitalidade; tratava-se de uma opção ainda em tempo para tentar ser moral (pois lidava apenas com NN); se acolher não é produto de um instinto ou de uma lei social, abster-se tampouco é. Por isso, em minha perspectiva, recuso a passagem de "há sempre um elemento de adoção" para "a procriação é uma adoção"; é claro que podemos aceitar a primeira afirmação e rejeitar a segunda. A procriação NÃO É uma adoção; a procriação é o fato primordial – a transgressão primordial – que torna possível qualquer adoção.

3. Família atalho

Se na primeira seção a categoria crucial foi "suplemento", e na segunda "adoção", na terceira e última seção desse novo texto de Hilan a categoria central é "família", o grupo social que foi tradicionalmente pensado como lugar de acolhimento de quem nasce. Há aqui uma afirmação muito importante que talvez devesse ter aparecido muito antes neste livro: "*Mais do que considerações antinatalistas, a distância do familismo sempre foi efetiva no meu desinteresse por fazer nascer. Era preciso que se pudesse acolher quem nasceu em uma casa que não fosse familista – que não decalcasse na proximidade e compulsoriedade das figuras familiares*". O contexto familiar tornaria a procriação, precisamente, numa mera criação, contra o apregoado por Hannah e Ana. A família transforma a proximidade em meros laços familiares e a adoção num mero "trazer para a família". "*O familismo se apropria da proximidade se apropriando assim da adoção*". A família vê o JN como algo que vem completar algo, enquanto que aqui se propõe outra coisa: "*Posta a cria no mundo, criá-la como uma adoção, como um suplemento*".

Tudo isso está muito bem (são conhecidas, ou talvez menos conhecidas, as minhas alegações ético-negativas sobre o grupo familiar, e algo disso aparece em meu novo livro – onde tudo

aparece – quando falo sobre educação). Fica muito claro – e por isso nossas discordâncias somem neste momento – que se fala aqui de uma ética negativa da interrupção para os JN. Mas, de maneira lateral, me pareceu que isso poderia afetar o antinatalismo *prima facie* de Hilan, no sentido – se entendi bem – de que não haveria problemas em ter um filho, dois, cinco ou catorze se eles forem acolhidos num contexto humano não familiar, num contexto de proximidade afetada por interrupções, e não dentro de estruturas familiares fixas ou falsamente flexíveis; pois não foram considerações antinatalistas as que contaram para não procriar, mas considerações críticas sobre familismo. Afinal de contas, por que reservar esse acolhimento de proximidade só para os JN? Por que não considerá-lo também importante para os NN que estamos pensando em fazer nascer? Se o problema não são os terrores do mundo, mas a estrutura familiar, a procriação adquire muitas mais garantias ontológicas e morais. Por que manter a adoção como um "remendo no buraco" de um mundo "não-recomendável"? A possibilidade sempre aberta de uma hospitalidade não compulsória, aberta a proximidades e interrupções, não tornaria o mundo bastante mais recomendável – inclusive para NN – do que na postura pessimista e antinatalista radical?

5

Considerações quase finais: Outra deriva para pensar o nascimento com Arendt

Ana Miriam Wuensch

As ideias de Arendt apresentadas no contexto deste debate filosófico específico entre Hilan Bensusan e Julio Cabrera em torno da procriação e da abstenção, do natalismo ou do antinatalismo desde a ética negativa não comparecem aqui como um conjunto de contra-argumentos a um ou outro autor. De minha parte, acompanho a posição arendtiana como uma terceira possibilidade neste debate na medida em que a autora se abstém de valorar o fato do nascimento e o devir das gerações, deslocando a valoração desde a sua tradicional ambiência metafísica para o campo da política. O que Arendt não pensou, ou não seguiu de suas próprias ideias na direção de uma "moral no começo", entretanto, nós podemos pensar. Esse é o propósito da agenda a seguir, entre outras considerações. Mas é uma agenda, não uma obra acabada.

I. Para pensar com Arendt e mais além de Arendt

1) O nascimento como trabalho (labor)

Se Arendt tem razão em destacar a *fertilidade* como aquele aspecto de iniciativa possível nesta dimensão limítrofe da realidade humana com a natureza, então cabem duas observações em relação à reprodução da vida na esteira de suas sugestões. As

observações referem-se ao que a autora apenas sugeriu, sem se ocupar do exame mais atento do que apontava:

a) É preciso considerar mais atentamente a reprodução humana desde os seus extratos vitais mais básicos, em busca de possibilidades ainda não suficientemente examinadas nos modos de vida plurais que configuram essa atividade e seus significados, sem reduzi-los ao "meramente" biológico, mas tendo sempre em conta o horizonte humano entre a natureza e a cultura. A máxima "crescei e multiplicai-vos" precisa ser redimensionada no século XXI, o debate não se encerra nas políticas públicas de Estado para as populações, nem em eventuais decisões de governo que impeçam as pessoas de decidir e justificar o que elas devem fazer com a sua fertilidade ou infertilidade. Políticas participativas entre os governos e os diversos grupos organizados da sociedade civil podem avançar na direção de alternativas viáveis e efetivas para os indivíduos quanto à reprodução ou não reprodução humana (anticonceptiva ou esterilizante), bem como das condições materiais necessárias para os genitores e parentes decidirem e arcarem com as suas decisões, sem constrangimentos sociais.

b) Ainda é preciso dimensionar todo o trabalho (*labor*) relativo ao cuidado dos seres nascidos de mulher – mas concebidos por homem e mulher, relegados à condição de consumidores na dimensão doméstica da vida – em condição de pluralidade humana e na perspectiva de gênero, junto com os estudos contemporâneos sobre o tema. Desse modo, cada nascimento nas gerações não seguirá sendo administrado apenas como estatística; nem um tema menor na filosofia, ou uma singela metáfora da liberdade (como se as metáforas não fossem violentas nem empoderadoras), mas poderá ser considerado mais adequadamente nas agendas de ética pública, ética aplicada ou em bioéticas que dignifiquem o sentido do termo "política".

2) O nascimento como obra (work)

Se Arendt tem razão em sublinhar o caráter objetificante e reificador do mundo como obra do *homo faber*, seus instrumentos e processos regidos pelas categorias meio-e-fim, então cabe pensar em outra direção o que estamos fazendo em relação ao nascimento em um mundo reconfigurado pelos projetos científico-tecnológicos do mundo moderno. Ou seja, não apenas examinar aquele aspecto da natalidade envolvido na atividade de criar um mundo como um lar na Terra para os seres humanos, ou de apontar a diferença entre a intencionalidade da fabricação em relação à espontaneidade da iniciativa que, de um modo não violento, possa apresentar-se nessa atividade. Trata-se de imaginar de que outro modo poderíamos pensar, com essas categorias arendtianas, e mais além delas, o que o *homo faber* está fazendo em relação aos processos reprodutivos, ou, mais precisamente, *procriativos* do nascimento. *A condição humana*, especialmente o seu *Prólogo* contundente, está na paisagem das breves observações a seguir.

Vivemos num mundo em que é possível "criar a vida em uma proveta", ou seja, temos as condições teóricas e técnicas para tornar a própria vida "artificial", no sentido de ser um artefato humano construído a partir do conhecimento e tecnologias científicas, e assim, "cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza". Não por acaso a expressão "fabricar bebês"[1] se popularizou, tornando-se um tema de debate público da ética aplicada, notadamente, da bioética. Como já observou Arendt, "sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição", e nunca se debateram tanto os temas procriativos, as novas possibilidades de inseminação artificial, o estatuto do embrião congelado, úteros de aluguel ou solidários, bancos públicos ou privados de óvulos e espermatozoides, direitos e deveres reprodutivos,

1 WARNOCK, 2004.

responsabilidades diretas ou indiretas de paternidades e maternidades múltiplas. O que Arendt não pensou, ou não seguiu de suas próprias ideias na direção de uma "moral no começo", entretanto, nós podemos pensar.[2]

Neste ambiente de sofisticadas tecnologias procriativas, a questão da violência e do sofrimento ganham um destaque inesperado. Pergunta-se, não sem razão, sobre como determinar e evitar o sofrimento físico e psíquico daqueles pais, mães e filhos, mais diretamente envolvidos nesses processos, benefícios e danos de intervenções eugênicas, direito à informação dos filhos manipulados tecnologicamente. Essas e outras questões constituem um novo campo de reflexão interdisciplinar em torno do nascimento, para o qual ainda poucos filósofos e filósofas se apresentam para participar. Todavia, já existem marcos declaratórios internacionais e algumas legislações nacionais que visam a regulamentação de práticas laboratoriais e médicas desmedidas mas economicamente lucrativas destas tecnologias. Enquanto isso, persistem os problemas tradicionais de não reconhecimento paterno,[3] de violência sexual e violação de crianças, entre outros, assim como renovam-se os preconceitos acerca de uma educação pública para uma vida sexualmente gratificante e responsável.

3) O nascimento como ação (action)

A partir do entendimento da ação como um exercício conjunto da liberdade, e agir como um modo de nascer novamente, no âmbito público da política, no qual coexistimos revelando quem somos, uns aos outros, por meio da fala, como uma atividade entre adultos, precedida não apenas pelo primeiro nascimento *no* mundo, mas também condicionada por um longo período de formação,

2 BERLINGUER; GARRAFA, 2001.

3 THURLER, 2009.

onde crescemos cultivando as aptidões necessárias para sermos *do* mundo e, assim, renová-lo, cabe então pensar, em outra direção, como pensar com Arendt e mais além, o nascimento como ação. Talvez aqui possamos articular melhor aquilo que é relevante, politicamente falando, mas também dando um passo em direção a uma ética pública intramundana, pós-metafísica, acerca das nossas responsabilidades para com as próximas gerações. Não podemos mais duvidar que tudo é possível, ou que podemos fazer aquilo que as fantasias nos sugerem; a questão política é se queremos fazer aquilo que podemos fazer, assim como a questão ética é se devemos fazer aquilo que queremos fazer.

Penso que isso é o que está em jogo naquilo que Arendt aponta como a "nossa atitude face ao fato da natalidade".[4] Claro que uma atitude fundamental, nesse sentido, é a abstenção: não reproduzir-se, procriar ou deixar seu material genético (óvulos e espermatozoides) em clínicas de reprodução humana. Outra atitude é seguir o apelo (ou a ilusão) de uma potencial imortalidade pessoal pela descendência direta na corrente da vida biológica e procriar, do modo mais responsável possível. Mas a procriação ou reprodução é animada por muitas motivações, nem sempre nobres ou bem pensadas. Sobre isso, Julio Cabrera já escreveu muito, assim como Simone de Beauvoir, por exemplo, e assim como feministas de diversas orientações. Todavia, um eventual desejo de maternidade ou paternidade pode ainda ser realizado de outra forma: a adoção, que constitui uma atitude diferenciada em relação à fertilidade biológica dos outros, e mais próxima da condição humana de pluralidade.

Colocada no âmbito de uma ética pública e política, seja ela bioética ou uma ética filosófica pós-metafísica, aplicada e mundana, a adoção torna-se um tema de primeira grandeza. Talvez seja nesse ponto que o diálogo com a ética negativa de Julio Cabrera, assim como com a perspectiva de Hilan Bensusan, possa ocorrer de

4 ARENDT, 1997, p 247.

um modo mais profícuo. Porque a ênfase na abstenção ou o antinatalismo justificado da filosofia de Cabrera não exclui nem afronta a adoção; pelo contrário, parece que é nesse aspecto que podemos observar com mais clareza a sua atitude em relação à condição *natal-mortal* de nossa existência. Sendo um praticante da adoção, ele, todavia, nunca a explicitou filosoficamente, nem demonstrou como essa atitude pode ser considerada como uma decisão responsável, amorosa e consequente em relação ao outro *concreto* já nascido –, e não apenas em relação a um *outrinho possível*, já demonstrada metafisicamente.

Por outro lado, a tese de Bensusan, de que a adoção pode ser aplicada mais radicalmente do que apenas aos outros não nascidos de si mesmo – os filhos dos outros – traz uma dimensão nova ao debate. Pois ele sugere que a adoção se aplica tanto aos filhos que eventualmente nasçam de nós quanto aos filhos nascidos de outros. Nesse sentido, o que se dá a pensar é que, além de um segundo nascimento, pelo qual existimos politicamente, há também uma segunda paternidade ou uma segunda maternidade que existencializa o vínculo. É como se não se cumprisse, existencialmente falando, a paternidade ou a maternidade biológica sem essa decisão e essa responsabilidade assumidas pelo cuidado com o crescimento de um recém-nascido. Decisão e responsabilidade que podem ocorrer, ou não, por parte dos pais e mães biológicos. Ou a inversa: os pais adotantes podem ter as mesmas motivações egoístas e práticas (ocupação, vaidade, herança, nome, memória, cuidados na velhice etc.) que os pais biológicos.

Uma digressão: poderíamos tentar formalizar as múltiplas possibilidades dessa questão, com o auxílio da lógica aplicada ao tema, ampliando as possibilidades combinatórias a serem consideradas, numa tentativa de descrever sinteticamente a complexidade e a diversidade de posições relativas à adoção, para uma consideração filosófica, como os conjuntos de sentenças a seguir:

a) Existe pelo menos uma mulher que também adota seu filho biológico;
   a.1. Existe pelo menos um homem que adota seu filho biológico;
   a.2. Existem pelo menos uma mulher e um homem que adotam seu filho biológico;

b) Existe pelo menos uma mulher que não adota seu filho biológico;
   b.1. Existe pelo menos um homem que não adota seu filho biológico;
   b.2. Existem pelo menos uma mulher e um homem que não adotam seu filho biológico;

c) Existe pelo menos uma mulher que adota um filho não biológico;
   c.1. Existe pelo menos um homem que adota um filho não biológico;
   c.2. Existem pelo menos uma mulher e um homem que adotam um filho não biológico;

etc.

Para finalizar, alguns aspectos que podem receber mais atenção numa possível continuidade dessa reflexão, individual ou conjunta:

a) Levando a sério o sentido contingente, plural e mundano do nascimento humano em nossa existência biográfica, talvez não seja adequado usar o termo "nascituro" para referir-se aos que ainda venham a nascer. Há nascimentos, e deveríamos levá-los em conta, como Arendt propõe, politicamente falando. Mas isso não significa, como o termo "nascituro" conota, que *devam* nascer,[5] no sentido de um nascimento dado como certo e seguro, da concepção intrauterina à existência individual que possa se realizar em uma vida mundana. A contingência afeta tanto os concebidos e os não concebidos quanto os nascidos ou não nascidos depois da concepção. Os profissionais das ciências da vida e da saúde sabem disso. A contingência é a lei da existência e da não existência.

O nosso dever está em levar em conta que há nascimentos, que alguém nasceu e não em, imperativamente, fazer nascer ou não nascer. Uma abordagem consequente com as ideias de Arendt,

5 HOUAISS, 2001, p. 1997.

assim como em relação a qualquer ética pós-metafísica e laica parece ser aquela que leva em conta o simples fato original de que nascemos, que há nascimentos no mundo. A nossa tradição de pensamento se dedicou a especular sobre a nossa existência *antes* do nascimento, ou *depois* da morte, a partir de um julgamento sobre o valor da vida, amparada em teologias metafísicas. Para justificar um dever fazer nascer, ou para justificar a abstenção de fazer nascer.

Em atenção à vida, em suas manifestações mais básicas e improváveis, assim como para a existência que se ergue a partir dela, não seria o caso de cuidarmos melhor, tanto na reflexão quanto no mundo, dos seres já nascidos? Quer dizer, se nos concentrarmos no que estamos fazendo, na realidade que nos atinge e da qual somos participantes, não poderíamos encontrar soluções melhores do que simplesmente exaurir o debate em alternativas excludentes entre a abstenção e a procriação? Pois isso, talvez contrariando Arendt e Cabrera, não é tudo o que temos que decidir. Ambas as alternativas parecem ser o mesmo modo de solucionar o problema, grosseiramente apresentado: procriar cada vez mais ou abster-se de procriar (como um sim ou um não absolutos da vontade). Tanto o pensamento filosófico como os modos de vida não parecem se esgotar em apenas duas alternativas. Tal modo de apresentação do problema parece muito similar à apresentação de outros problemas, como a complexa questão do aborto decidido, ou o congelamento de materiais reprodutivos; e não me parece que fazemos bem em reduzir as alternativas em "a favor" ou "contra". Por mais complexas e justificáveis que sejam ambas as alternativas, já aceitamos que é assim o modo de pensá-la. Por isso, entendo que as análises de Arendt (assim como as meditações de Zambrano) nos permitem pensar melhor o sentido do nascimento fora da estrutura já dada pela tradição: ou isto ou aquilo, como modelo de decisão em cada circunstância da vida, em favor de ou contra um nascimento efetivo e concreto.

b) Levando a sério a pluralidade humana, os gêneros e as sexualidades, junto com o atual estágio de desenvolvimento técnico e científico da humanidade, como partícipes e condicionantes da nossa humana condição, podemos ainda ignorar que a reprodução humana vem ocorrendo, cada vez mais, por meio do artifício, pelo menos entre uma parcela da humanidade? Mesmo sem recorrer à ficção científica, nossa realidade é tal que muitas pessoas podem realizar sonhos ao toque de instrumentos científicos e com acesso a amostras biológicas, fornecidas diretamente pelos interessados ou indiretamente acessadas em bancos e laboratórios biológicos, públicos ou privados, para fins de reprodução humana. Esta, em seus mecanismos básicos de fertilização, desenvolvimento embrionário e fetal até o parto, ocorre em um nível que ignora o drama do evento amoroso, ou de um evento violento, ou constrangedor, ou circunstancial, ou do combinado entre homens e mulheres para que ocorra algum nascimento. O fato é que, sem um mínimo de cuidado posterior, nenhum recém-nascido pode devir humano e propriamente, existir. Isso não afeta o nosso modo de pensar a reprodução humana, seja ela “tradicional” ou em “novas formas” de procriar?

A filosofia seguirá pensando esse tema com os exemplos tradicionais? Ou seguirá pensando tradicionalmente esse assunto com novos exemplos? A filosofia será capaz de levar em conta a contingência que opera junto com a intencionalidade – natalista ou antinatalista – e “noves fora”: algo nos escapa das previsões estruturais, da concepção do parto. Quantos sucessos e fracassos há nas tentativas de planejamento familiar “natural” ou “artificial”? Quantos sucessos e fracassos há nas tentativas de inseminação artificial? De parto cesariano? De parto natural? Em hospitais? Em casa? Na rua? E quantos eventuais sucessos ou fracassos dependem de nosso desejo, de nossa decisão e cuidado, de nossa ciência e de nossa tecnologia? Em que medida uma existência singular depende tanto do sucesso quanto do fracasso de todos os envolvidos em um único nascimento? Ou dos sucessos e

dos fracassos no curso de sua própria existência biográfica, na teia das relações humanas e mais além de sua família? Seja qual for o caminho que uma filosofia do nascimento venha a tomar em relação ao tema, quem pensa filosoficamente não pode abstrair completamente a realidade a partir da qual fala, contra ou a favor, para focalizar apenas no que pode dizer, transcendendo os fatos.

Uma filosofia não pode ocultar que o sujeito que fala filosoficamente é um sujeito singular situado, sexuado e generificado, embora a sua fala aponte para algum aspecto mais geral da condição humana, desde a sua própria experiência de criança, adulto, idoso, heterossexual, homossexual, homem, mulher, branco, negro, indígena, europeu, estadunidense, latino-americano, brasileiro, classe média, proletário, pai, mãe, filho etc. A pluralidade humana, em sua característica de comunidade de seres únicos, é irrepresentável. Mas todos compartilhamos, em alguma medida, aquelas circunstâncias que a reflexão filosófica privilegia; então, a tarefa da filosofia é ponderar e justificar quais são as circunstâncias privilegiadas em sua tarefa reflexiva.

c) A filosofia do nascimento que praticamos torna mais ou menos explícita a metafísica ou a ontologia que adotamos. No caso de quem pensa o nascimento, a sua atitude diante do fato do nascimento – o seu próprio e o dos outros, sejam eles seus filhos, ou não, sejam eles seus pais, ou não – é decisiva. Há uma responsabilidade, isto é, uma atitude em face do nascimento em pensá-lo ou abster-se de pensá-lo, tanto quanto há uma responsabilidade em ter filhos ou abster-se de tê-los. Parafraseando uma máxima de Arendt em suas reflexões sobre a educação, o nascimento é importante demais para ser delegado às ciências da vida e da saúde. Ele exige de nós uma atitude; essa atitude deve provir de nossa decisão e responsabilidade, como seres nascidos, existentes capazes de agir e de pensar, tanto quanto de reproduzir-se ou procriar, assim como de adotar.

d) Reunimos boas razões para suspeitar do uso de termos tradicionais como "reprodução" ou "procriação" para referir-se ao

nascimento existencialmente considerado. Até aqui, com Arendt, apenas destacamos o sentido mundano do nascimento. Segundo essa autora, a moral do começo principiaria com o nascimento. Todavia, nada foi considerado sobre o parto e sobre o que ele pode acrescentar para uma reflexão fenomenológica do nascimento. É como se a filosofia continuasse a esquecer que nascemos de mulher, mesmo que a fertilidade de uma concepção ainda seja condicionada, em última instância, pela participação de homem e mulher, em pluralidade. Encerramos a nossa contribuição deixando em aberto qual o termo mais adequado para referenciar, distinguir e seguir uma reflexão ética sobre o começo – *pré* e *pós* natal – da existência humana.

Posfácio

Se não nascemos, não morremos. Aos que nascem, uma vida digna. Nas fronteiras entre a filosofia, a antropologia e a bioética

Ondina Pena Pereira

1. No começo era a natalidade

Recuperado por Ana Miriam Wuensch a partir de Hannah Arendt e Zambrano, o pensamento sobre a natalidade, nesses tempos de discussões infindáveis sobre temas como aborto, reprodução humana assistida, engenharia genética, enfim, todo esse dilema que se apresenta para a bioética apareceu como uma forma de dar mais fôlego teórico ao debate. Arendt, na leitura de Wuensch, entende que o sentido existencial do nascimento não teria sido pensado radicalmente nem pela filosofia, nem pela bioética. A ideia de nascimento, dessa forma, presente em Arendt e Zambrano deveria proporcionar à bioética uma posição radical para o exercício de pensar esses problemas que rondam a procriação. O projeto de Wuensch é, na esteira das autoras, o de dar ao nascimento o mesmo lugar que tem a morte no pensamento filosófico e bioético. Com esse exercício, ficaria demonstrada não só a dimensão política do pensamento bioético, mas também a relação entre essa politização e o poético.

No entanto, esse projeto da natalidade encontra fortes objeções. Uma outra forma de pensar, também na filosofia e na bioética, confronta de forma radical a natalidade. Esse pensamento

é exposto em uma belíssima conversa entre Julio Cabrera e Hilan Bensusan. Sempre fui muito céptica em relação a diálogos entre posições muito divergentes, mas acabei me rendendo a essa possibilidade, diante da capacidade de cada um deles de se dedicar à busca de argumentos com base em uma escuta honesta da pergunta do outro, ocupados em responder, de verdade.

Não penso que tenha acontecido uma conciliação em qualquer nível que seja. Mas a diferença ficou explícita. Não pretendo reproduzir o debate, não teria o menor sentido. Todos os argumentos estão aí exaustivamente expostos. Só gostaria de fazer uma breve localização das posições dos dois filósofos, Júlio Cabrera e Hilan Bensusan. A posição *antinatalista* de Cabrera guarda inteira coerência com a sua ética negativa, é parte e consequência inseparável dela. Como está evidenciado, Cabrera julga a vida uma grande miséria, em que sofremos todo tipo de constrangimento, violência, não sustentamos uma moralidade e, além de tudo, em algum momento, morremos. Diante disso, temos o dever moral de não fazer nascer. Perfeitamente lógico, não há nada a contestar aí. E, para mim, que nunca pensei na hipótese de fazer nascer alguém, mas também jamais fiz dessa escolha um problema filosófico, encontrei argumentos existenciais que reforçaram minha condição de não-reprodutora.

Contudo, é bom frisar – e isso permaneceu como uma incógnita para mim – que se trata primordialmente de NÃO FAZER NASCER. Se, por um imprevisto, chega-se à concepção, nesse caso, não há mais a fazer, a não ser acolher a vida de quem vai nascer, protegê-la, sustentá-la. Pergunto: isso não faz de Cabrera um *anticonceptualista,* mais do que um *antinatalista*? Eu deixo assim essa pergunta, porque não foi um tema que se evidenciou com força na conversa entre os dois filósofos, mas faz alguma diferença, já que muitas vezes ambos se referem a NN (não nascidos) e a JN (já nascidos). A sigla NN tem uma ambiguidade: pode se referir tanto a um *não nascido, mas já concebido* quanto a um *não concebido*, isto é, uma existência conceptual. Isso pode não fazer

diferença para o antinatalista, mas uma terceira sigla, a de não concebidos (NC), traria mais evidência às posições no debate.

Hilan Bensusan se considera também negativista. Mas o seu negativismo parece não ser aquele sustentado por Julio Cabrera. A posição de Bensusan é algumas vezes apontada por Julio Cabrera como não suficientemente negativista ou não suficientemente antinatalista, ao que Hilan responde que no seu negativismo cabe o que ele chama de *ética da interrupção*. Deixar-se interromper pelo outro, escutar a voz da alteridade. Embora Bensusan continue partilhando o diagnóstico pessimista de Cabrera sobre a vida, ele quer se manter aberto à provocação de um outro que surge e consegue interromper seu projeto, seja de vida, seja de reflexão. Talvez com a aposta não-revelada de que a irrupção do outro possa demovê-lo do antinatalismo. Decide-se pelo desconhecido, por mais alheio que isso seja ao seu ponto de partida. Assim, levinasianamente, Bensusan busca defender a possibilidade de uma ética que se abra a demandas do outro, que não está de todo acabada, mas sempre em construção.

Julio Cabrera não sai de forma alguma da sua posição de total defesa de um outro que está em lugar nenhum, pois nem foi ainda concebido. O filósofo entende que se trata de uma manipulação do – por eles chamado – *outrinho*, que não deu permissão para ser posto no mundo. E toda a argumentação de Hilan Bensusan com relação à interrupção e à alteridade tem a concordância de Cabrera, com a ressalva de que essa atenção é possível, mas em um momento em que o crime ao outrinho já se realizou, que já se perdeu a possibilidade de não fazer nascer. A ética da interrupção proposta por Bensusan como alternativa à ética da abstenção é, então, bem acolhida nos seus próprios termos, mas não com os termos da ética da abstenção, parte do antinatalismo radical. A ética da interrupção é perfeitamente assimilável, mas só depois de assumida a primeira imoralidade cometida, a imoralidade da concepção. Cuidadoso e analítico em suas respostas, Cabrera dá a ver que sua ética não pode ser

refutada se quem a discute se diz negativista e antinatalista. Dessa forma, a argumentação vai se tornando repetitiva, consistindo-se – o que ele mesmo reconhece – apenas na explicitação de aspectos da sua ética que as respostas de Bensusan mostravam estar ainda obscuras. Ou seja, na perspectiva de Cabrera, as argumentações de Bensusan não colocam em risco seu projeto.

Foi uma alegria acompanhar o afã argumentativo de ambos. Cabrera, expondo e oferecendo à prova a sua formulação do antinatalismo, revisitava, diante dos argumentos de Bensusan, alguns pontos dos argumentos de uma tese que ele vem tecendo durante uma vida. Ao contrário, Bensusan pareceu estar em processo de construção, em uma busca movida pelas objeções de Cabrera, quase como se praticasse a sua *ética da interrupção*. Hilan foi remetido, em alguns momentos, à sua experiência pessoal de ter cedido à procriação – se é possível falar assim –; contudo, sua argumentação evitou uma justificativa no vivido, buscando arranjos teóricos para manter o jogo do distanciamento. Isso torna o seu texto mais complicado do que o texto de Cabrera, este último sem titubeios nem incertezas, uma caixa de ferramentas muito bem organizada, pronta a levar sua posição à evidência máxima.

Esse é o ponto mais interessante para mim: essas evidências, embora partam de uma observação de como vivemos, pareciam estar constituídas abstendo-se do mundo, ou seja, considerando a inexistência de qualquer mundo no qual se ofereça uma forma de vida que refute a posição de que “o melhor é não nascer”. O filósofo Cabrera compreende que a vida é estruturalmente impossível. Já os mundos apresentados por Hilan não permitiam tais evidências, pois neles se apresentavam elementos que desafiavam a estrutura, que a colocavam em risco de desabamento.

Um debate extremo e que ensina a pensar, muito eficaz como forma de ensinar/aprender. Para mim, ficaram algumas questões: por que a insistência no negativo? Como essa negatividade pode instaurar um ambiente tão vital como o que foi criado nessa discussão? Eu me arrisco, ao fazer essas perguntas, a

dizer que Cabrera ama a vida, Bensusan ama a vida. No fundo, acabam praticando a moral nietzschiana, tão recusada: a vida sem tédio é a vida em que se lida o tempo inteiro com a terminalidade.

2. O nascer, o viver e o morrer dos outros

Como antropóloga, portanto, vendo o mundo a partir de um lugar em que se pode pensar a diferença, a experiência crítica de outras experiências, não posso deixar de relativizar essa objetividade que se deu à morte na modernidade. O contato com relatos etnográficos que descrevem a relação de outros povos, outras culturas, com a morte, tal como aquele de R. Jaulin em *La Mort Sara*, citado por Baudrillard em *L'échange Symbolique et la Mort*,[1] dá o que pensar. A etnografia de Jaulin descreve uma cerimônia de iniciação, na qual se mostra um processo de socialização da morte, isto é, um processo que a destitui de sua naturalidade e reversibilidade, tornando-a dada e recebida, como em uma troca social. Não se trata mais da jurisdição *bioantropológica* dos modernos, que faz da materialidade física da morte um dado objetivo e uma fatalidade individual. Na cerimônia dos Sara, os candidatos à iniciação são engolidos por seus ancestrais, morrendo simbolicamente. Em seguida, a terra os concebe, fazendo-os nascer iniciaticamente depois de terem dado sua morte, que é sua cartada em uma troca com os ancestrais. A partir daí, instala-se um universo de trocas simbólicas entre vivos e mortos: desde a oferenda da mulher pelo irmão a um morto da família com o intuito de fazê-lo viver, até a oferenda da alimentação pela qual o morto é incluído no seio do grupo. São dádivas e, enquanto tais, são respondidas pelos mortos com *contradádivas,* pois é assim o pensamento/prática da reciprocidade nesses grupos: o morto dá sua mulher, sua terra, a um membro vivo da família.

1 BAUDRILLARD, 1976.

Nenhuma concepção da morte como fim é compreendida aqui. Um ciclo de trocas se instaura em lugar da morte como fato bruto. E desaparece também a oposição entre nascimento e morte, que, enquanto fatos brutos, só podem fazer da vida uma irreversibilidade biológica, um destino físico absurdo.[2] A cerimônia de iniciação torna esses momentos – nascer/morrer – reversíveis um no outro, e o iniciado se desloca para além de seu nascimento biológico, tornando-se um ser social, já que entra na realidade simbólica da troca. Na perspectiva da ordem simbólica, o maior crime dos modernos foi o de acabar com a troca entre a vida e a morte, tomando a vida como valor em si e acontecimento separado. Nessa mesma perspectiva, a reparação do crime exige que a vida seja "retomada e destruída, dada e restituída, 'restituída' à morte".[3]

Bataille, em *O erotismo*, defende uma posição que parece ter se inspirado na cerimônia, no sacrifício. Para o autor, a morte não é um defeito da vida, mas desejada pela própria vida. Além disso, também coloca em xeque a separação entre vida e morte e define os acontecimentos nos ritos sacrificiais como uma tentativa de harmonização entre vida e morte, "dar à morte o jorro da vida, à vida o peso, a vertigem, a abertura da morte".[4] Somos seres descontínuos, separados uns dos outros e do mundo. Por isso, o autor postula a morte como excesso, como restituição do ciclo das trocas que instaura para nós, seres descontínuos, a possibilidade de passagem a um sentimento de continuidade profunda. Nas suas palavras,

> há um terrível excesso do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas isto é para nós apenas um signo monstruoso a nos lembrar constantemente que a morte, ruptura dessa descontinuidade individual a que a angústia nos

2 BAUDRILLARD, 1976, p. 203-204.

3 Ibid., p. 201-204.

4 BATAILLE, 1987, p. 85.

> prende, se nos propõe como uma verdade mais eminente que a vida.[5]

Da mesma forma que entre algumas comunidades pré-modernas, em Bataille a morte é garantia de uma eclosão, de renovações, cuja ausência faz declinar a vida, sempre feita de desequilíbrio e instabilidade.

Também no erotismo, segundo o autor, o que se busca é a continuidade entre os seres. Assim, morte e sexualidade se apresentam como uma conjunção luxuosa, "momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é próprio de cada ser".[6]

Separadas, morte e sexualidade se reduzem à economia descontínua das nossas vidas individuais. Conjugadas, morte e sexualidade são vistas sob o signo da continuidade, da festa e da perda. O erotismo dos corpos se faz com a violação do ser individual dos parceiros, a destruição da estrutura do seu ser fechado. Assim, tanto morte como sexualidade são vistas como possibilidade de dissolução das formas constituídas.

Essa exposição interessa aqui com o objetivo de realçar o empobrecimento da cena moderna da morte, inscrita na irreversibilidade biológica, dentro de um modelo funcionalista e mecânico, em que a morte tem um caráter deficitário, como se fosse um direito prescrito. Mas esse sentido irreversível da morte faz parte unicamente do espaço infinitesimal do sujeito individual da consciência. Parece que é justamente por pensar não em termos do indivíduo, mas da vida comum, da política, que Arendt escolhe se debruçar sobre a natalidade, ao invés da mortalidade, à qual muito já se dedicou em filosofia. Ana Miriam Wuensch captura

---

5 Ibid., p. 18.

6 BATAILLE, Ibid., p. 58, citado por BAUDRILLARD, 1976, p. 237.

esse projeto da filósofa e a aproxima da bioética, a qual, na sua visão, deve ser politizada.

3. A natalidade no contexto da bioética

Ana Miriam Wuensch trabalha a relação entre as duas autoras, Arendt e Zambrano, apontando aproximações e distanciamentos que dão a ver a dificuldade de se inaugurarem outras formas de pensar, fora do convencional, entre a poética de uma e a política de outra. Por isso Wuensch levou em conta e considerou como ponto comum o fato raro de serem duas mulheres pensadoras, que escrevem de forma diferente do padrão em filosofia, e, portanto, não seriam enquadráveis na ordem do pensamento já estabelecida, no pensamento convencional. Ambas necessitaram criar formas (a biografia de Arendt, a autobiografia de Zambrano) que seriam fontes de revelação da verdade de um tempo, já que seriam capazes, nas palavras de Wuensch, "de despir a condição humana de seus disfarces".

As duas autoras, uma lançando mão da razão poética e outra lançando mão do pensamento político, buscam tornar mais transparente (termo de Zambrano) a condição humana, especialmente nos períodos sombrios, quando as experiências, por não encontrarem respostas nos termos disponíveis, deixam mais evidente a fragilidade da condição humana e exigem a reinvenção ou a ressignificação das palavras, exigem serem recebidas de uma forma não habitual, de uma forma insólita, para que seja possível um recomeço. Wuensch exerce, na sua leitura das duas autoras, uma espécie de exegese recíproca,[7] de acordo com a qual a razão poética ilumina a razão política e vice-versa.

Esse sentido da dimensão político-poética da existência remete ao fato de que a vida, tomada radicalmente, traz o tempo

---

[7] Método utilizado e definido pela antropóloga Rita Segato em seu livro *Santos e daimones:* o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora UnB, 1995.

inteiro questões que carregam um grau enorme de incerteza, de indecidibilidade, e a bioética aparece no mundo exatamente para lidar com elas. Então, a bioética como disciplina e como prática só tem lugar, só faz sentido, segundo Wuensch, em um contexto de uma contingência do futuro, de uma indeterminação, de uma desordem do mundo. É aí que pode ser pensada a relação da bioética com a ideia de natalidade, nos três sentidos mencionados por Wuensch: a novidade existencial, a iniciativa de trazer novidades históricas ao mundo e a compreensão sobre o que estamos fazendo.

Compreender aqui tem o sentido de abrir-se para a realidade para dizer como são as coisas, de que modo aparecem e dar nossa interpretação, que, na forma fenomenológica de ver, é importante justamente com relação ao inusitado, ao extraordinário e ao inaudito. Não consigo deixar de relacionar esse formato de pensamento, esse reconhecimento da imprevisibilidade constitutiva da existência, com a admissão da sua tragicidade. Na verdade, em Hannah Arendt essa dimensão é vista por Wuensch como sendo a "outra". Em primeiro lugar, o que aparece é o pensamento compreensivo, gerador de significado. Mas depois Wuensch mostra a outra dimensão, que é liberadora, que dilui os resultados, impedindo sua fixação como medida absoluta.

Penso nessa segunda dimensão como aquela que produz mais possibilidade de diálogo com a bioética. A exposição de Wuensch sobre a ideia de nascimento, pensando nas duas autoras, Arendt e Zambrano, considera a importância da metáfora na reflexão e na produção do conceito. Mas a ideia da *liberadora diluição dos resultados* me pareceu um recurso a ser aproximado também da experiência da *desaprendizagem*, que é recomendada pelos poetas a todos que desejam reencontrar um contato novo e original com a existência. Cocteau descreve essa experiência do inusitado lançando mão da metáfora seguinte:

> No instante de um relâmpago **vemos** um cachorro, uma carruagem, uma casa, **pela primeira vez.** Tudo que oferecem de especial, de louco, de ridículo, de belo nos abate. Imediatamente após, o hábito apaga essa poderosa imagem com sua borracha. Fazemos festa ao cachorro, paramos a carruagem, habitamos a casa. Não os vemos mais. Eis o papel da poesia. Ela desvela, com toda a força do termo. Ela mostra nuas, sob uma luz que sacode o torpor, as coisas surpreendentes que nos circundam e que nossos sentidos registram mecanicamente.[8]

É uma metáfora e, como tal, possibilita a compreensão de aspectos da realidade que não foram ainda capturados por um conceito, tornando possível uma configuração outra de determinadas experiências.

Mas essa metáfora pode ser interpretada de formas diversas. Ela pode ilustrar essa experiência da desaprendizagem, que na fenomenologia de Merleau-Ponty corresponderia a uma atividade de *perpétuo começo, de busca do sentido do mundo em seu estado nascente*[9]. E pode ser pensada como o estranhamento completo diante da fragilidade das condições que presidem a existência. Wuensch diz de Hannah Arendt que “ela nos ensina a pensar desde este lugar do acontecimento inaudito, à beira do abismo”. O que também não deixa de ser um estado de admiração poética, o aparecimento de “alguma coisa” independente das redes de significação já existentes e apropriadas por nós. À beira do abismo, o enfraquecimento das redes de significação não deixa restar nada; chegamos ao grau zero de sentido, sequer encontramos um significado originário, como em Merleau-Ponty, mas uma total desnaturalização.

Gostaria de inquirir, acompanhando o que Wuensch aponta como sendo as condições de existência a que Arendt está submetida ao pensar, de que forma a ideia de natalidade, enquanto portadora de algo inusitado, é vislumbrada a partir delas. Wuensch

---

[8] COCTEAU, 1959.

9 MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11.

sugeriu, entre outras, a condição feminina associada à condição de judia e à de estudante de literatura. Condições que a teriam feito dançar, e não marchar, a serviço do pensamento e que, além do mais, nos ensina a pensar à beira do abismo.

Está evidente no texto de Wuensch que a ideia de *condição humana*, na perspectiva de Arendt, é um deslocamento em relação à ideia metafísica de *natureza humana*. Focando somente na primeira condição, o feminino, ao ser pensado no contexto da natureza humana, confirma as mulheres como reféns da anatomia e da fixidez simbólica do seu significado. Assim, a condição existencial feminina teria levado Arendt a se deslocar dessa tradição, não para pensar questões referentes a gênero, como fez Simone de Beauvoir, mas para pensar na humanidade com uma significação, um sentido a ser inaugurado. O pensamento que dança, que nos leva ao abismo, poderia ser pensado como um elemento de iniciativa da natalidade pela condição feminina?

Há uma pergunta que insiste no movimento feminista e que, eu penso, não foi respondida, que diz respeito à linguagem de quem fala: a condição feminina, para se fazer falar, exige uma linguagem diferente? Algumas epistemologias feministas negam completamente essa exigência. Segundo esse ponto de vista, basta as mulheres se apropriarem dessa linguagem, digamos, tradicional, e desses espaços que a produzem, e começarem a falar/se fazer ouvir. Mas existem outras, por exemplo, Luce Irigaray, que constatam na linguagem, no pensamento, na razão, um exercício *androcêntrico* (o *falologocentrismo*, de Derrida). E nesse sentido, desde que a condição feminina se manifeste lançando mão dessa linguagem, ela estaria capturada nessa rede, ou seja, não conseguiria falar o "novo começo", como querem Arendt/Wuensch. E essa psicanalista-feminista busca como recurso uma linguagem justamente mais fluida, menos lógica, mais poética.

Embora nem Arendt nem Zambrano sejam pensadoras feministas, nem tenham feito nenhuma análise direta da condição das mulheres, a simples condição feminina e o estar diante do

abismo, da crise, do inaudito seriam condições suficientes para o começo de outra linguagem, tal como requer Irigaray? Talvez, sim. Mas o importante é compreender como essa outra linguagem se conecta com a palavra que Wuensch aponta como nova, a palavra "bioética".

O acontecimento da palavra "bioética" não é somente a explicitação da relação da ética com a vida, que já existe tradicionalmente. Mas, com o surgimento dessa palavra, haveria uma ressignificação dessa relação, e essa ressignificação a apresenta como algo novo no mundo contemporâneo, o que seria uma *práxis* da razão poética (Zambrano). Mesmo que esteja evidente o risco, para a prática da bioética, de que a ideia do novo, em algum momento, se contamine com aquele sentido do imperativo da novidade – até o presente momento, isso não aconteceu, na perspectiva de Wuensch. Muito pelo contrário, a bioética teria se tornado, no sentido de Hannah Arendt, algo novo que, ao tocar as demais condições já existentes, torna-se também parte dessa condição. Então, a bioética como parte da condição humana poderia ser contaminada pela condição feminina que atravessa o pensamento de Zambrano/Arendt.

Quais são as dimensões da bioética que estariam em jogo aqui? Em primeiro lugar, a sua potência experimental, que a colocaria em uma posição mais além da mera disciplina, o que apontaria para uma implosão de estruturas rígidas. A outra dimensão seria a do movimento das fronteiras dos diversos saberes, levando ao fim dos nichos de saber-poder androcêntricos, um desafio aos especialistas a submeter suas pesquisas ao interesse comum. Uma terceira dimensão, a da sua liberdade de fundar comunidades, liberdade que é um dos sentidos da natalidade. Essas três dimensões da bioética a confirmariam como um conjunto de saberes tocados pela natalidade.

Além das dimensões mencionadas, Wuensch menciona a bioética de intervenção, que tem estimulado os bioeticistas dos países periféricos a não aceitarem o processo de despolitização dos

conflitos morais. E com isso fazendo eco aos pensadores do sul, que também fundaram o pensamento que chamam pós-colonial, afirmativo da potência do sul em pensar de forma a exercer um deslocamento do olhar, não somente para retrucar o olhar sobre si do colonizador, mas para deslocar a origem desse olhar, que deixa de ser o do subalterno e passa a ser o olhar da alteridade, isto é, abre espaço para o outro em um mundo submetido a um processo de ocidentalização.

Sobre esse último ponto, na perspectiva da natalidade, Hannah Arendt escolheu a velha palavra "novo". O sentido dessa palavra é o de falar do inusitado, do imprevisto. Mas o "novo", de Arendt, difere do termo "outro", tal como usado por Deleuze, ou até mesmo por Baudrillard? Na verdade, o outro, para Deleuze, seria uma espécie de inimigo interno da filosofia, faz par na oposição com o Mesmo, e é o que é buscado pelo pensamento da diferença. Para Baudrillard, o "outro" é aquilo que é banido pelos sistemas de representação que querem se positivar a todo custo. Nessa perspectiva, os acontecimentos inusitados – ou extremos, como ele diz – são o retorno, sob uma forma anódina, não interpretável nos termos já conhecidos, dos elementos banidos. Uma comparação aprofundada entre o novo de Arendt e o outro de Deleuze e de Baudrillard talvez elucide os motivos pelos quais o mundo da bioética, tão recente, possa ser buscado como um lugar de intenso movimento, de encontro de disciplinas, de implosão de fronteiras que traga à tona e revele os limites das nossas formas androcêntricas de representação.

Referências

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt*: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.

ARENDT, Hannah. Da violência. In: ______. *Crises da república*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.

______. *Da revolução*. Tradução Fernando Dídimo Vieira. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

______. *A vida do espírito:* O pensar/O querer/O julgar. Tradução Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Ed. UFRJ, 1992.

______. O grande jogo do mundo. In: ABRANCHES, A. (Org.) *A dignidade da política*: ensaios e conferências. Hannah Arendt. Tradução Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

______. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Organização e ensaio Roland Beiner, André Duarte; tradução André Duarte e Paulo Rubens da Rocha Sampaio. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

______. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 7. ed. São Paulo: Forense Universitária, 1995.

______. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. B. de Almeida. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

______. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

______. *Diario filosófico [1950-1973]*. Edição Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann [2002]. Tradução Raúl Gabás; Prólogo de Fina Birulés. Barcelona: Herder, 2006a.

______. Trabalho, obra, ação. Tradução Adriano Correia e Theresa Calvet de Magalhães. In: CORREIA, A. (Org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006b2.

______. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

______. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

______. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia 12. ed. revista. São Paulo: Forense Universitária, 2014.

ASSY, Bethânia. Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade. In: KOHN, J. (Org.). *Hannah Arendt:* responsabilidade e julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 31-60.

______. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (haecceitas) e da ação. In: CORREIA, A. (Coord.). *Transpondo o abismo*: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 32-54.

BÁRCENA, Fernando. *Hannah Arendt*: uma filosofia de la natalidad. Barcelona: Herder, 2006.

BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. *La educacíon como acontecimiento ético*: natalidad, narración y hospitalidad. Barcelona: Paidós, 2000.

BATAILLE, G. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BAUDRILLARD, J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.

BENATAR, David. *Better Never to Have Been*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BENHABIB, Seyla. La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. In: BIRULÉS, F. (Org.). *Hannah Arendt*: el orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa, 2000.

BENSUSAN, Hilan. *Excessos e Exceções*. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

______. Notas para uma biopolítica da ética negativa. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 5, n. 1, p. 11-23, 2012. Disponível em: < http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/723/0>. Acesso em: 20 jul. 2018.

______. *Pacífico Sul*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2012.

BENSUSAN, Hilan; ANTUNES, Leonel; FERREIRA, Luciana. *Heráclito*: exercícios de anarqueologia. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.

BENSUSAN, Hilan; FREITAS, Jadson Alves. *Diáspora da agência*. Salvador: EdUFBA, 2018.

BERLINGUER, G.; GARRAFA, V. *O mercado humano*: estudo bioético da compra e venda de partes do corpo. Tradução Isabel Regina Augusto. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 2001.

BIRULÉS, Fina. *Filosofía y género:* identidades femeninas. Barcelona: UB/Pamiela, 1992.

______. *Una herencia sin testamento:* Hannah Arendt. Barcelona: Herder, 2007.

BOWEN-MOORE, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: St. Martin's Press, 1989.

______. Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt. In: BERNAUER, James W (Ed.) *Amor Mundi*: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 85-92.

BREA, Gerson. Amor e perdão: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P. MILOVIC, M. *Filosofia ou política?* Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010.

BRUNET, Graciela. *Hannah Arendt*: una ética de la acción y de la reflexión. Santa Fé: Universidad Nacional del Litoral, 2007.

CABRERA, Julio. *Projeto de ética negativa*. São Paulo: Mandacaru, 1989.

______. Children's philosophy and children's sexuality: some remarks on Lipman and Freud. *Thinking: The Journal of philosophy for children*, New Jersey, v. 13, n. 3, 1997.

______. Com receio do outro: resposta a Gabriela Lafetá. In: ______. *Ética negativa*: problemas e discussões. Goiânia: EdUFG, 2008.

______. *A ética e suas negações*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

______. *Crítica de la moral afirmativa*. 2. ed. Barcelona: Gedisa, 2014.

______. *Mal-estar e moralidade*. Brasília: EdUnB, 2018.

CABRERA, Julio; SANTIS, Thiago Lenharo Di. *Porque te amo, não nascerás!* Brasília: LGE, 2009.

CANOVAN, Margareth. Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt. In: VVAA. *Hannah Arendt:* el legado de una mirada. Tradução Javier Eraso Ceballos. Madri, 2001, p. 53-57.

CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo & outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 7.

CAVARERO, Adriana. Decir el nacimiento. In: DIÓTIMA. *Traer el mundo al mundo*: Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual. Barcelona: Icaria, 1996.

______. *Vozes plurais:* filosofia da expressão vocal. Tradução Flávio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CAVARERO, Adriana; BUTLER, Judith. Condição humana contra "natureza": diálogo entre Adriana Cavarero e Judith Butler. Tradução Selvino José Assmann. *Estudos Feministas*, v. 7, p. 647-639, set./dez. 2007.

CLARK, Adele; HARAWAY, Donna. *Making Kin Not Population*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2018.

COCTEAU, J. *Poésie Crítique*. Paris: Gallimard, 1959.

COELHO VAZ, Celso Antônio. *Une première approche de la morale politique chez Hannah Arendt*. (Dissertação em Études Politiques) – Centre de Recherches Politiques Raymond Aron, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1999.

CORRAL, Carmen. La natalidad: la persistente derrota de la muerte. In: ANTICH, Xavier et AL. (Org.). *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

CORREIA, Adriano. (Coord.) *Transpondo o abismo:* Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DELEUZE; Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. v. 4. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 9, p. 27-48, jan./jun. 2007.

DUFOURMANTELLE, Anne; DERRIDA, Jacques. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Levy, 1997.

ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt/Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*: Hannah Arendt entre filosofía y política. Prólogo Fina Birulés. Tradução Irene Romera Pintor e Miguel Ángel V. Cernuda. Madri: Cátedra, 2001.

FUENTES, Carlos. *Los años com Laura Diaz*. Ciudad de Mexico: Alfaguara, 1999.

GARRETAS, María-Milagros Rivera. *Nombrar el mundo en femenino:* pensamiento de mujeres y teoría feminista. Barcelona: Icaria, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*: a caminho de uma eugenia liberal? Tradução Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble*: Making kin in the Cthulhucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HARMAN, Graham. *The quadruple object*. Alresford: Zero, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

______. Einblick in was das ist, Bremer Vorträge. In: ______. *Gesamtausgabe*: Bremer und Freiburger Vorträge. v. 7. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.

______. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

______. *Ser e tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HIERRO, Graciela. Antígona y Diótima frente al poder patriarcal. In: KAMAJI, Greta Rivara (Coord.). *Vocación por la Sombra:* la razón confesada de María Zambrano. Ciudad de México: Edére, 2003.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JONAS, Hans. Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. In: BIRULÉS, Fina. *Hannah Arendt*: El Orgullo de Pensar. Tradução Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2000.

______. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KAY, Jackie. *The Adoption Papers*. Tarset: Bloodaxe, 1991.

______. *Trumpet*. Londres: Picador, 1998.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Les lois de l'hospitalité*. Paris: Gallimard, 1965.

KOHN, Jerome. (Org.). *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KRIPKE, Saul. *Reference and Existence*: The John Locke Lectures. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítica de filosofia*. Tradução Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEIBNIZ, G. W. *Ensaios de Teodiceia*. São Paulo. Estação Liberdade. 2013.

LEMINSKI, Paulo. *Melhores poemas de Paulo Leminski*. São Paulo: Global, 2015.

LEVI, Primo Michele. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1978.

______. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982.

______. *De l'existence à l'existent*. Paris: Vrin, 1947.

______. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.

MAINLÄNDER, Phillip. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: Hoffmann, 1876.

MCGOWAN, John. *Hannah Arendt*: An Introduction. Minneapolis/London : University of Minnesota Press, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NHAMANDU, Sue (Ed.). *Grelo duro, faca na bota*. São Paulo: Córrego, 2018

PACHON, Damian; SANTILLÁN, Miguel Polo. *Ética y Política en la filosofía de la liberación*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2017.

PASOLINI, Pier Paolo. *Lettere luterane*. Torino: Einaudi, 1976.

PLATÃO. O Sofista. Tradução Carlos Alberto Nunes, In: ______. *Diálogos*. Belém: Editora da UFPA, 1980.

PRITCHARD, Duncan. What is the swamping problem? In: REISNER, Andrew; STEGLICH-PETERSEN, Asbjørn (Ed.). *Reasons for Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada:* ensaio de ontologia fenomenológica. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SEVERINO, Emanuele. *Il parricidio mancato*. Milano: Adelphi, 1985.

THURLER, Ana Liési. *Em nome da mãe*: o não reconhecimento paterno no Brasil. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

TOMMASI, Wanda. *Filósofos y mujeres*: la diferencia sexual en la historia de la filosofía. Madri: Narcea, 2002.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt & Karl Marx:* O mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WARNOCK, M. *Fabricando bebés*. ¿ Existe un derecho a tener hijos? Tradução José L. L. Verdú. Barcelona: Gedisa, 2004.

WHITEHEAD, Alfred. *Modes of thought*. Toronto: Macmillan, 1938.

WILLIAMSON, Timothy. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Vozes, 1994.

WITTIG, Monique. The category of sex. *Feminist Issues*, Berkeley, v. 2, n. 2, p. 63-68, 1982.

WUENSCH, Ana Miriam. Hannah Arendt e María Zambrano: pensadoras do nascimento. In: SILVA, U. R.; MICHELON, F. F.; SENNA, N. C. (Org.). *Gênero, arte e memória: ensaios interdisciplinares*. Pelotas: FAPERGS/Ed. UFPEL, 2009. p. 131-150.

______. *Pensar o nascimento*: contribuições política e poética de Hannah Arendt e María Zambrano para a Bioética. 2017. 240 f. Tese (Doutorado em Bioética) – Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: < http://repositorio.unb.br/handle/ 10482/31653>. Acesso em: 7 mar. 2019.

WUENSCH, Ana Miriam; CABRERA, Julio. *Bioética e a condição humana*: contribuições para pensar o nascimento. *Revista Bioética*, n. 4, v. 26, p. 484-493, 2018.

YOUNG-BRUHEL, Elisabeth. *Por amor ao mundo*: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Filmografia

IN A LONELY PLACE. Direção de Nicholas Ray. 94 min. Culver City: Columbia Pictures, 1950.

LA FORMA DEL MUNDO. Direção e produção de Julio Cabrera e Léo Pimentel. 112 min. Brasília, 2018. Disponível em: <https://gaming.youtube.com/ watch?v=VLGh7q9ZQ98>. Acesso em: 20 jul. 2018.

L'ARGENT. Direção de Robert Bresson. 85 min. Paris: MK2 Diffusion, 1983.

MELANCHOLIA. Direção de Lars Von Trier. 135 min. Hvidovre: Zentropa, 2011.

NAZARIN. Direção de Luís Buñuel, 1959.

O DESTINO DE UMA NAÇÃO. Direção de Joe Wright, 2017.

SERPICO. Direção de Sidney Lumet. 130 min. Hollywood: Paramount Pictures, 1973.

VICTORIA. Direção de Sebastian Schipper. 138 min. Berlin: MonkeyBoy, 2015.

VIRIDIANA. Direção de Luís Buñuel, 1961.

Sobre os autores

HILAN BENSUSAN, doutor em filosofia e inteligência artificial pela Universidade de Sussex, investiga a inteligibilidade, a experiência, a interrupção na direção da elaboração de uma metafísica dos outros. Ensina e pesquisa no departamento de filosofia da Universidade de Brasília e foi professor convidado nas universidades de Granada, Nottingham, Paris 8, Madras em Chennai, Veracruzana de Xalapa, na Université Libre de Bruxelles e na Lousiana State University. Publicou mais de 30 artigos em revistas como Open Philosophy, Philosophia, Acta Analytica, Speculations, O-Zone, Croatian Journal of Philosophy, Studies in Universal Logic, Epistemologia, Theoria, Teorema, Manuscrito, Kriterion, Trans/Form/Ação, Principia e Archai. Publicou, entre outros, os seguintes livros: *A diáspora da agência* (com Jadson Alves de Freitas, Salvador: EdUFBA, 2018), *Linhas de Animismo Futuro* (Brasília: Mil Folhas, 2017), *Being Up For Grabs* (Londres: Open Humanities, 2016), *Heráclito: Exercícios de anarqueologia* (com Leonel Antunes e Luciana Ferreira, São Paulo: Ideias e Letras, 2012), *Pacífico sul ou Teoria Geral da Referência* (Rio de Janeiro: Companhia do Vento, 2012) e *Excessos e exceções* (São Paulo: Ideias e Letras, 2008) Dirige o grupo de pesquisa Anarchai sobre metafísica e política contemporânea.

JULIO CABRERA, doutor em filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba (Argentina). Pensa e escreve dentro das áreas de filosofias da linguagem, éticas negativas, filosofia do cinema e filosofia desde América Latina, dentro do marco geral da filosofia contemporânea não-euro-centrada. Lecionou nas universidades de Córdoba, Belgrano (Buenos Aires), Santa Maria (RS) e Brasília, na qual se aposentou em 2014. Conferencista e palestrante em numerosas universidades do Brasil e do exterior (Unicamp, USP, UFRGS, UFMG, UFRJ, UFBA, UNAM (México), Universidad Santo Tomás (Colombia), Collège de France, Universidade Livre de Berlim, etc). Autor de em torno 15 livros, 4 em co-autoria, entre os quais: *Projeto de Ética negativa* (1989), *Crítica de la Moral Afirmativa* (Barcelona, 1996, segunda edição: 2014), *Cine: 100 años de filosofia* (Barcelona, 1999; 2ª edição: 2015), *Margens das filosofias da linguagem* (2003; 1ª reimpressão, 2009), *Diário de um filósofo no Brasil* (2010; 2ª edição, 2013), *Análisis y Existencia* (Argentina, 2010), *Mal-estar e Moralidade* (Brasília, 2018) e *Discomfort and Moral Impediment* (Inglaterra, 2019). É autor de numerosos

artigos publicados em revistas de diversos países: Espanha, Portugal, França, Itália, Alemanha, Colômbia, México, Venezuela, Argentina, Brasil.

ANA MIRIAM WUENSCH tem licenciatura em filosofia (UFSM), especialização em fenomenologia (UnB) e mestrado em filosofia política (UFG), com doutorado em bioética pela Universidade de Brasília (UnB). Lecionou filosofia e capacitou docentes em escolas de educação básica em Belo Horizonte (MG) e Brasília (DF), tendo publicado, em co-autoria com Angélica Sátiro, o livro didático "Pensando Melhor: iniciação ao filosofar" (Saraiva: 1997) e o livro "Experiências Pedagógicas com a Filosofia" (INEI, DF/Nova Prova, RS, 1999) em co-autoria com Simone Brito e Magna Célia Jacinto. Professora do departamento de filosofia da UnB desde 1996, estuda mulheres e crianças como objetos e como sujeitos da filosofia, tendo coordenado junto com Walter O.Kohan e Lúcia Helena Pulino o projeto de extensão "Filosofia na Escola" e a coleção Filosofia e Crianças/Filosofia na Escola (Vozes: 1999). Por meio do Laboratório Multimeios da Filosofia e CESPE/Interação Ensino Médio, desenvolveu o projeto "Pró-memória das filósofas" (2003 até hoje), com diversos colaboradores em eventos de extensão e minicursos em torno de "As pensadoras: mulheres invisíveis, sujeitos esquecidos na história da filosofia", além de artigos e palestras sobre o tema. Leciona "Filosofia Básica" para a formação de bioeticistas na UnB e pesquisa o nascimento como categoria existencial, entre a filosofia e as ciências da saúde, a partir das contribuições de Hannah Arendt e de María Zambrano.